Мирча ЕлиадеМитът за вечното завръщанеАрхетипи и повторение

На Танци и Брутус Кост
в памет на нашите вечери
в Щале Щемит

Предисловие

Ако не се страхувах, че ще се възприеме като проява на прекалена амбиция, щях да дам на тази книга второ подзаглавие: „Въведение във философия на историята“. Защото именно такъв е, в крайна сметка, смисълът на настоящото изследване с тази особеност, че вместо да подхожда към историческото явление посредством спекулативния анализ, изследването търси базисните представи на архаичните общества, които, макар да познават също известна форма на „история“, правят всичко възможно да не се съобразяват с нея. При изучаването на традиционните общества бях поразен най-вече от една тяхна характерна черта: от бунта им срещу конкретното, историческото време, от носталгията по периодичното завръщане към митичното време на първоизворите, към Великото Време. Смисълът и функцията на това, което определих като „архетипи и повторение“, се разкриха напълно едва когато успях да доловя желанието на тези общества да отхвърлят конкретното време, когато усетих тяхната враждебност към всеки опит за автономна „история“, или история без архетипна регулация. Насочеността им към не-приемането, противопоставянето не са просто следствия от консервативните тенденции на примитивните общества, както доказва тази книга. Мисля, че в основата на обезценяването на историята, т.е. в обезценяването на събитията без отвъд-историчен модел и в отхвърлянето на профанното, непрекъснато продължаващото време, може да се види известно метафизично издигане на значимостта, която има човешкото съществуване. Примитивното оценностяване на човешкото битие обаче в никакъв случай не е онова, което се опитват да дадат някои пост-хегелиански философски течения, като марксизма, историцизма и екзистенциализма, откакто бе открит „историческият човек“, човекът, който съществува само доколкото твори сам себе си в лоното на историята.

В настоящото изследване обаче проблемът за историята като такава няма да бъде пряко засегнат. Първото ми намерение бе да се откроят някои господстващи линии, очертаващи спекулативната област на архаичните общества. Стори ми се, че дори простото представяне на тази област предизвиква интерес, най-вече у философа, който е свикнал да намира проблемите и средствата за тяхното решаване в текстовете на класическата философия или в ситуациите, изграждащи духовната история на Запада. Старо мое убеждение е, че

западната философия рискува, ако може така да се каже, да се „провинциализира“, като най-напред се огради ревниво в собствената си традиция и пренебрегне — примерно — проблемите и начините на решаването им в източната мисъл и освен това, като държи упорито да признава единствено „ситуациите“ на човека от историческите цивилизации, пренебрегвайки опита на „примитивния“ човек, принадлежащ на традиционните общества. Смятам, че философската антропология би могла да научи нещо от това, как досократичният (или, иначе казано, традиционният/човек е оценявал своето положение във Всемира. Нещо повече — основните проблеми на метафизиката биха могли да получат ново тълкуване чрез познанието на архаичната онтология. В повечето от моите предишни изследвания и по-специално в „Трактат по история на религиите“, се опитах да представя принципите на тази архаична онтология, без, разбира се, да претендирам, че съм успял да дам при всеки опит едно цялостно и още по-малко изчерпателно изложение

За голямо съжаление и в тази книга читателят няма да намери пълното изложение на принципите. Обръщайки се както към философа, така към етнолога или ориенталиста, но преди всичко към образования читател, към неспециалиста, често се принуждавах да резюмирам в най-общи определения това, за което би бил необходим един цял внушителен по обем том, ако трябваше да бъде детайлно разработено във всичките му нюанси. Всяко задълбочаване на обсъжданите въпроси щеше да повлече пространно излагане на източниците и такъв технически език, които щяха да обезсърчат мнозина читатели. Ето защо много по-голямо от грижата да предоставя на специалистите серия от коментари, оставащи встрани от техните собствени проблеми, бе желанието ми да привлека вниманието на философа и изобщо на образования човек върху такива духовни положения, които са отмрели в много райони на земята, но от тях има какво да се научи за самото познание и самата история на човека. Друго съображение от същия род ме накара да сведа до необходимия минимум всички отнасяния, които понякога само се подразбират. За да не се усложнява прекалено изложението, библиографските препратки в текста също бяха съкратени; в края на книгата има специален показалец с допълнителни посочвания.

Изследването бе започнато през 1945 г., но можа да бъде продължено и завършено едва две години по-късно. Преводът на ръкописа от румънски осъществиха господата Жан Гуйар и Жак Сукас, на които държа да изразя своята благодарност. Освен това моят учен

колега и приятел Жорж Дюмезил си даде труда да прочете превода в ръкопис, което позволи да бъдат коригирани някои допуснати от невнимание пропуски.

Мирча Елиаде
Париж, май 1947 г.

Първа глава Архетипи и повторение

Проблемът

В „примитивното“, или архаичното мислене предметите на външния свят, също както и самите човешки действия, нямат самостоятелна, вътрешно присъща ценност. Един камък ще бъде свещен поради факта, че формата му издава причастност към определен символ, или защото се възприема като хиерофания, притежава *мана*, възпоменава някакъв митичен акт и т.н. Предметът се явява като въз-приемник на чужда сила, която го отличава от неговата среда и му придава смисъл и значение. Силата може да се състои в субстанцията или във формата на предмета и се предава по пътя на хиерофанията или на ритуала. ’Тази скала ще стане свещена, защото самото и съществуване е вече хиерофания: несломима, неуязвима, тя е онова, което човекът не е. Тя устоява на времето, реалността й става двойно по-голяма от дълготрайността; Така един от най-простите камъни бива въздигнат в „скъпоценен“, което ще рече пропит от магическа или религиозна сила, единствено благодарение на символичната му форма или на произхода му: „гръмотевичен камък“, за който се смята, че е паднал от небето; „перла“, защото идва от глъбините на океана. Камъкът става свещен, защото в него обитават душите на предците (Индия, Индонезия) или защото някога на него се е разигравал театърът на теофанията (както „Ветил“ (bethel), който е служел за легло на Иаков, или защото е бил осветен от някакво жертвоприношение, клетва и т. н. (вж. *„Трактат по история на религиите“*, с. 191 и сл.)[1]

Нека сега минем към човешките действия, разбира се, към тези, които не са чисто автоматични; тяхното значение и ценност не са свързани с непосредствената им физическа даденост, а със свойството им да възпроизвеждат някакъв първоначален акт, да повтарят митичния първообраз. Храненето не е просто физиологично действие, то всеки път възобновява причастието. Бракосъчетанието и колективната оргия също отпращат към митични прототипи; повтарят ги, защото боговете, „предците“ или героите са ги осветили още от началото („отколе“, „в онова време“, *ab origine*).

И в най-дребните прояви на своето съзнателно поведение „примитивният“, архаичният човек не познава действие, което да не е било установено и преживяно преди това от някой друг, който друг обаче не е човек. Това, което прави, е *било вече правено*: Животът му е непрекъснато повторение на жестове, осветени в откриването им от

други.

Съзнателното повторение на предустановени парадигматични жестове издава една първична онтология. Суровият продукт на Природата, както и обработеният от човешкото умение предмет намират своята *реалност*, своята *идентичност* само доколкото се отнасят към една трансцендентна реалност. Жестът придобива смисъл, или *реалност* изключително в степента, в която възстановява някакво изначално действие.

Да разберем по-добре структурата на тази архаична онтология ще ни помогнат няколко групи от факти, подбрани от различни култури. Ще ги групираме в няколко големи раздела:

1) елементи, чиято *реалност* е функция от *повторението*, от *подражанието* на един небесен архетип; 2) елементи, като градове, храмове, къщи, чиято реалност зависи от символизма на надземния Център, който ги уподобява на себе си и ги трансформира в „центрове на света“; и накрая 3) значими профанни ритуали и жестове, които реализират вложения в тях смисъл единствено поради това, че съзнателно повтарят действията, установени *ab origine* от богове, герои или предци.

С разглеждането на тези факти ще започне изучаването на изложената по-долу онтологическа концепция, чието изясняване си поставяме за цел по-нататък. А единствено фактите биха могли да я обосноват.

Небесни архетипи на териториите, храмовете и градовете

Според вярванията на древна Месопотамия първообразът на Тигър е звездата Анунит, а на Ефрат — звездата на Лястовицата.[2]

Един шумерски текст говори за „местопребиването на божествените форми“, където се намират „(божествеността) на стадата и божествата на житните растения“.[3]

За алтайските народи планините също имат своя идеален прототип на небето[4].

Египтяните определяли имената на местностите и *номите* според небесните „полета“: отначало познавали „небесните полета“, а после ги идентифицирали в земната география.[5]

В иранската космология от зерванитската традиция всяко едно земно явление — било то конкретно, или абстрактно, отговаря на някое небесно, трансцендентно, невидимо понятие, на някоя „идея“ в Платоновия смисъл на думата. Всеки предмет, всяко понятие се представя в двоен аспект: като *менок* (mênok) и като *гетик* (gêtîk). Съществува видимо небе: следователно има и небе *менок*, което е невидимо (Бундахишна, I гл.). Нашата земя има съответствие в някаква небесна земя. Всяка способност, която се упражнява тук долу, в *гета* (gêtâh), има своя равноположна небесна сила и именно тя представлява истинската реалност… Годината, молитвата, най-сетне всичко, което се проявява в гета, е в същото време и *менок*. Творението е просто раздвоено. От гледна точка на космогонията космическият стадий, определен от *менок*, предхожда стадия *гетик* (gêtîk)[6].

Така например храмът — едно от най-свещените места — има свой небесен прототип. На Синайската планина Иехова показва на Мойсей „формата“ на светилището, което трябва да му издигне: „Всичко направете, както аз ти показвам: и образеца на скинията, и образеца на всичките ѝ съдове“ (Изход, 25, 8 — 9) и „Гледай да ги направиш по образеца, що ти бе показан на планината“ (25, 40). И когато Давид дава на сина си Соломон плана за построяването на храма, на скинията и всички съдове, той го уверява, че „Всичко това е писано от Господа, както Той ме е вразумил по всичките работи на постройката“ (Кн. Паралипоменон, I, 28, 19). Следователно, той е видял небесния образец.

Най-старият документ, в който се говори за архетипа на

светилището, е надписът на Гудеа, посветен на издигнатия от него храм в Лагаш. В съня си царят вижда богинята Нидаба, която му показва изображение с отбелязаните на него благоприятни звезди, и един бог, който му открива плана на храма[7].

Не само храмовете, но и градовете също имат свой божествен прототип. Всички вавилонски градове са имали архетипи в съзвездията: първообразът на Сипар е в съзвездието на Рака, Ниневия има прототип в Голямата мечка, Асур — в съзвездието Арктур и т. н.[8]

Сенахериб повелява Ниневия да бъде построена според „плана, установен от дълбока древност в разположението на небето“. Образецът не само предхожда земната архитектура, но освен това се намира в идеалната (небесна) „област“ на вечността. Именно за това говори Соломон, като възкликва: „Ти каза да съградя храм на Твоята света планина и олтар в града на Твоето обиталище, по подобие на светата скиния, която изпървом Ти бе приготвил“ (Кн. *Премъдрост Соломонова*, 9, 8).

Бог е сътворил небесния Йерусалим много преди човешката ръка да съгради земния Йерусалим, за който говори пророкът в книгата на Варух: „Вярваш ли, че този е градът, за който съм казал: «На дланите на ръцете си те съградих»? (II, 42, 2 — 7). Градежът, който сега е посред вас, не е онзи, който’ се откри в мен, онзи, който бе готов от времето, когато реших да сътворя рая — този град показах на Адам, преди да съгреши“…[9]

Небесният Йерусалим е възпламенил вдъхновението на всички еврейски пророци: Товия (13, 16), Исай (49, 11), Йезекиил (40) и др. За да покаже на Йезекиил небесния Йерусалим, Бог го възнася в екстатично видение и го прехвърля на една много висока планина (40, 2 и сл.). „Пророчествата на Сибила“ също пазят спомена за Новия Йерусалим, в центъра на който блести „храм с огромна кула, която докосва облаците и всеки я вижда“[10].

Но най-прекрасното описание на небесния Йерусалим се намира в Апокалипсиса (21, 2 и сл.): „Видях светия град Йерусалим, нов, слизащ от Бога, от небето, стъкмен като невеста, пременена за своя мъж“.

Същото виждане откриваме в Индия: всички царски градове, дори съвременните, са построени по митичния модел на небесния град, където в Златния век (*in illo tempore*)[11] е живял Повелителят на Вселената. И точно като него царят се опитва да съживи Златния век, да направи съвременното му царство съвършено — идея, към която отново ще се върнем в настоящото изследване. Така например

дворецът-крепост Сихагири (*Sîhagiri*) в Цейлон е построен по модела на небесния град Алакаманда и „достъпът до него е труден за човешките същества“[12].

Идеалният град на Платон също има небесен архетип (*Държавата*, 592 b, 500e). Платоновите образци не са астрални, но митичната им област е все пак разположена в надземните сфери (*Федър*, 247, 250).

От това следва, че светът, който ни заобикаля, в който се усещат присъствието и действието на човека — планините, които изкачва, населените и облагородени области, плавателните реки, градовете, светилищата — всички те имат извънземен архетип. Този архетип се схваща или като „план“, като „форма“, или чисто и просто като „двойник“, който винаги съществува на едно по-високо, космическо равнище. Но не всичко от света, който ни заобикаля, има такъв прототип. Така, пустинните области, обитавани от зверове, необлагородените земи, непознатите морета, в които нито един мореплавател не е дръзнал да рискува и т.н. не споделят привилегията на вавилонския град или на египетските *номи*[13] да имат особен прототип. Те наистина имат съответствие в митичен образец, но от съвсем друг род — всички диви, необработени области и т.н. се уподобяват на Хаоса; причастни са на битието, но в онази негова неразчленена, безформена модалност, която предшества Сътворението. Ето защо, когато човек встъпва във владение на такава територия, т.е. започва да я използва, той *изпълнява ритуали, които символично повтарят акта на Сътворението*; некултивираната зона отначало се „космизира“ и едва след това се заселва. Не след дълго ще се върнем към смисъла на церемониите, ознаменуващи встъпването във владение на новооткрити земи. Засега обаче искаме да подчертаем само, че заобикалящият ни свят, цивилизован от ръката на човека, няма друга действителност освен тази, която му придава извънземният прототип, послужил за образец. Човекът изгражда според архетип. Небесни първообрази имат не само неговият град или храм, но и цялата област, която обитава, заедно с напояващите реки, с полята, които му осигуряват препитание, и така нататък. На картата на Вавилон градът е изобразен в центъра на обширна територия с формата на кръг, обрамчена по окръжността от реката Амер — точно както шумерите си представяли рая.[14]

Именно тази свързаност на градските култури към един архетипен модел им придава реалност и определя истинската им значимост.

Установяването в една нова, непозната и необработена земя е равносилно на акта на творението. Когато скандинавските заселници се настанили в Исландия, *land-náma*, и започнали да разорават земята й, те не смятали, че вършат нещо за пръв път, нито че човешкият им труд не е свещен. За тях подобно начинание не било нищо друго освен повторение на един изначален акт: превръщането на хаоса в космос чрез божествения акт на Творението. Обработвайки пустинната земя, те в действителност повтаряли акта на боговете, които подреждали хаоса, като му придавали форми и определяли нормиращите закони.[15]

Нещо повече — завладяването на една територия става реално само след (по-точно чрез) ритуала на встъпване в притежание, който не е нищо друго освен копие на първоначалния акт в Сътворението на Света. Във ведийска Индия за законното встъпване във владение на една територия е трябвало да се издигне олтар, посветен на Агни[16].

Казват, че са се настанили (*avasyati*), щом са построили гархапатя (*gârthapatya*), и всички, които издигат олтар на огъня, са се установили (*avasyatâh*) — така се говори в *„Чатападха Брахмана“* (VII, 1,1, 1—4). Издигането на олтар, посветен на Агни, е просто една микрокосмосна имитация на Творението. Нещо повече — всяко жертвоприношение е на свой ред повторение на акта на Творението, както ясно свидетелстват индийските текстове (например *„Чатападха Брахмана“*, XIV, 1, 2, 26 и сл.; вж. гл. II). Испанските и португалските конквистадори са встъпвали във владение на откритите от тях острови и континенти в името на Исус Христос. Забиването на Кръста е било равнозначно на „оправдание“ и на „освещаване“ на страната, което ознаменува „новото й раждане“, повтаряйки по такъв начин кръщението (акта на творението). От своя страна британските мореплаватели встъпвали във владение на завзетите от тях области в името на английския крал, новия Космократор.

Важното значение на ведийските, скандинавските или римските церемонии ще се проясни много повече, ако разгледаме отделно смисъла, който съдържа повтарянето на Творението — един във висша степен божествен акт. Засега нека запомним само един факт: всяка територия, която е завзета с цел да бъде обитавана или използвана като „жизнено пространство“, предварително бива преобразувана от „хаос“ в „космос“; това означава, че вследствие на ритуала тя придобива „форма“ и по такъв начин става *реална*. Очевидно в съзнанието на архаичния човек реалността се проявява като сила, действеност и дълготрайност. По този начин истински реално е *сакралното*, защото единствено то е абсолютно, действа ефективно, създава и прави

нещата да траят. Неизброимите жестове на освещаването — на пространства, предмети, хора и т.н. — издават до каква степен примитивният човек е обзет от реалното, от жаждата да съществува.

Символизмът на „центъра“

Наред с архаичното вярване в небесните архетипи на градовете и храмовете ние срещаме и друга поредица от вярвания, още по-обилно засвидетелствани от документите. Те се отнасят до въвеждането на архетипите в значението на „Центъра“. Този проблем е разгледан в един мой по-ранен труд[17] и затова тук е достатъчно само да напомня постигнатите резултати. Архитектоничният символизъм на Центъра може да бъде формулиран по следния начин:

а) Свещената Планина, където се срещат Небе то и Земята, се намира в центъра на Света;

б) всеки храм или дворец — и, по-широко, всеки свещен град или царска резиденция — е също една „свещена планина“, превръщайки се по този начин в Център;

в) бидейки Ос на Света (*Axis Mundi*), градът или свещеният храм биват разглеждани като точката, в която се срещат Небето, Земята и Адът.

Няколко примера ще илюстрират всеки от изброените символи:

А) Според индийските вярвания планинският връх Меру се издига в центъра на света, а над него трепти в сиянието си полярната звезда.[18]

Урало-алтайските народи също имат една централна планина — Сумеру, на върха на която е закачена полярната звезда (например бурятите[19]).

В иранските вярвания свещената планина Хара-берецаити (Елбрус) се намира в центъра на Земята и е свързана с Небето.[20]

Будисткото население на Лаос (на север от Сиам) познава планината Цинало в центъра на света[21].

Както показва самото име, Химингбьорг (*Himingbjörg*) в „Еда“ е „небесна планина“ и там дъгата (*Bifröst*) допира небесния купол. Аналогични вярвания се срещат у финландците, японците и др. Нека припомним, че според семангите от полуостров Малака в центъра на света се издига огромна скала — Бату-Рибн, а под нея се намира Адът. Някога, в далечното минало, върху Бату-Рибн се е извисявал към небето стволът на дърво[22].

Следователно адът, центърът на земята и „вратата“ към небето се намират на една и съща ос и по тази ос се е извършвало преминаването от една космическа област в друга. Би ни било трудно да повярваме в автентичността на тази космологична теория при пигмеите-семанги,

ако нямахме основания да приемем, че същата теория е получила първите си очертания още в доисторическата епоха[23].

В месопотамските вярвания централната планина, наречена „Планина на страните“, тъй като свързва обширни области, съединява също Небето и Земята[24].

Всъщност *зикуратът* е бил космическа планина или, иначе казано, символичен образ на Космоса; седемте етажа са представлявали седемте небеса, съответстващи на планетите (както е в Борсипа) или на седемте цвята на света (както е в Ур).

Планината Табор в Палестина би могла да означава *tabbur*, сиреч „пъп“, *omphalos*[25].

Върхът Геризим в центъра на Палестина несъмнено се е ползвал със значението на Център, тъй като е наречен „пъп на земята“ (*tabbur eres*; вж. Кн. Съдии, 9, 37: „ето народът се спуща от височините и една дружина иде откъм дъба Меоним“.) Петер Коместор е събрал традиционни вярвания, според които по време на лятното слънцестоене слънцето не хвърля сянка върху „кладенеца на Иаков“ (близо до Геризим). Действително, уточнява Коместор, „има хора, които казват, че това място е пъпът на нашата обитаема земя“ (sunt oui dicunt locum illub esse esseimbilicum terrae nostrae habitabilis)[26].

Като най-високата страна близо до върха на космическата планина, Палестина не била залята от водите на Потопа. В един равински текст се казва: „Земята на Израел не бе удавена в потопа“[27]. За християните в центъра на света се намира Голгота, защото е върхът на космическата планина и заедно с това мястото, където е бил създаден и погребан Адам. Така кръвта на Спасителя се излива върху черепа на Адам, заровен в самото подножие на Кръста, и става негово изкупление.[28]

Вярата, че Голгота се намира в центъра на Света, се е запазила във фолклора на източните християни (например у украинците[29]).

В) За това, че храмовете и кулите се уподобяват на космическата планина, говорят самите им названия: „Планина на къщата“, „Къща на Планината на всички земи“, „Връх на бурите“, „Връзка между Небето и Земята“[30]. Цилиндричен печат от времето на цар Гудеа свидетелства, че „стаята (на бога), която той (царят) построи, беше подобна на космическа планина“[31]. Всеки един източен град се е намирал в центъра на света. Вавилон е бил *bâb-ilâni*, „врата на боговете“, защото там боговете слизали на земята. В столицата на съвършения китайски владетел гномонът[32] не трябва да хвърля сянка на обед в деня на лятното слънцестоене. Такава столица наистина се намира в центъра

на Вселената, близо до чудотворното Дърво „Изправения ствол“ (kien-mou), мястото, където се пресичат трите космически зони: Небето, Земята, и Адът.[33]

Храмът Барабудур е също образ на Космоса и подобно на зикуратите е построен като изкуствена планина. С изкачването му поклонникът се приближава към Центъра на Света и на най-горната тераса сякаш се отърсва от предишното равнище, преминавайки отвъд разнородното пространство на профанното, и прониква в една „чиста област“. Свещените градове и светите места биват уподобявани на върховете в космическите планини. Затова Йерусалим и Сион не са потънали във водите на Потопа. От друга страна, според islямската традиция най-високото място на земята е Кааба, защото „полярната звезда сочи, че се намира точно срещу центъра на Небето“[34].

C) Най-сетне, като следствие от положението им в центъра на Космоса свещеният храм или свещеният град са винаги мястото, където се срещат трите космически области: Небето, Земята и Адът. Дур-ан-ки, „връзката между Небето и Земята“ — така са се наричали светилищата на Нипур, Ларса и несъмнено на Сипар[35].

Вавилон е имал множество имена, между които „Къща на основата на Небето и Земята“, „Връзка между Небето и Земята“[36].

Но пак във Вавилон се е осъществявала връзката между Земята и по-долните области, защото градът е бил построен Върху *bâb-apsî*, „Вратата на апсу“[37], като „апсу“ (*apsû*) означава водите на Хаоса отпреди Сътворението. Същото предание намираме при евреите, Йерусалимската скала е прониквала дълбоко в подземните води (*tehôm*). В Мишна се казва, че Храмът се намира точно над *tehôm*, отговарящо на *apsû*. И също както във Вавилон е имало „врата на апсу“, скалата на Йерусалимския храм е затваряла „устата на *tehôm*“[38]. Подобни схващания се срещат и в индоевропейския свят. Така например при римляните *mundus* (тоест браздата, която била изорavана около мястото, където трябвало да се основе някой град) представлява пресечната точка между подземните области и земния свят. „Когато *mundus* е отворен, отворена е, тъй да се рече, вратата на скръбните подземни божества“, казва Барон (цит. у *Макробий*, Сат., I, 16, 18). Италийският храм е бил мястото на съприкосновение между висшия (божествения), земния и подземния свят.

„Пресветият е създал света като зародиш. Както зародишът нараства от пъпа, така Бог е начинал създаването на света от пъпа и оттам той се е разпрострял във всички посоки“[39]. *Йома* казва: „създаването на света е начинало от Сион“[40]. В *„Ригведа“* (напр. X,

149). Вселената се разширява от една централна точка.[41] Сътворяването на човека също е станало в някакво централно местоположение. Според месопотамското предание човекът е бил изваян на „пъпа на земята“, в UZU (плът) SAR (връзка) KI (място, земя) — там, където се намира още Дур-ан-ки, „връзката между Небето и Земята“[42]. Ормузд създава първобика Евагдат, както и първочовека Гайомард в центъра на света[43]. Раят, където Адам е бил сътворен от глина, се намира, естествено, в центъра на космоса. Раят е бил „пъпът на Земята“ и според едно сирийско предание е бил изграден „върху планина, по-висока от всички други планини“[44]. Според сирийската книга „Пещерата на съкровищата“ Адам е бил сътворен в центъра на земята, на мястото, където по-късно е трябвало да бъде издигнат кръстът на Исус[45]. Същите предания са се съхранили в юдаизма[46].

Юдейският апокалипсис и *midrash* уточняват, че Адам е бил направен в Йерусалим.[47] Много след като Адам е погребан на същото място, където е бил сътворен, сиреч в центъра на света, на Голгота, кръвта на Спасителя — както видяхме по-горе — става и негово изкупление.

Повторение на космогонията

Следователно „Центърът“ е във висша степен областта на свещеното, на абсолютната реалност. Подобно на това всички други символи на абсолютната реалност (Дърво на Живота и Дърво на Безсмъртието, Извор на Младостта и др.) също се намират в някакъв Център. Пътят, водещ към центъра, е „труден път“ (*dûrohana*) и това се потвърждава на всички равнища на действителността: мъчнодостъпни извивки на храма (като в Барабудур); поклонничество в светите места (Мека, Хардвар, Йерусалим и т.н.); изпълнени с опасности странствания на героите в походите за Златното руно, Златните ябълки, Тревата на Живота и т.н.; залутвания из лабиринта, трудности на онзи, който търси пътя към себе си, към „центъра“ на своето същество и др. Пътят е мъчителен, осеян с опасности, защото това фактически е ритуалът на преминаването от всекидневното към свещеното, от преходното и илюзорното към действителното и вечното, от смъртта към живота, от човешкото към божественото. Достигането на „центъра“ е равнозначно на посвещение, на инициация; съществуването, довчера мирско и илюзорно, е последвано сега от ново, действително, траещо и действено съществуване.

Ако актът на Творението осъществява преминаването от непроявеното към проявеното или, казано с езика на космологията, от Хаоса към Космоса; ако Творението — в целия обхват на своя обект — се е извършило, започвайки от някакъв „център“; ако, следователно, всички разновидности на битието, от неодушевеното до живото, биха могли да постигнат съществуването си само в една, във висша степен свещена област, то за нас стават съвършено ясни символизмът на свещените градове („центровете на света“), геомантичните теории, които постановяват основаването на градовете, и схващанията, които подкрепят ритуалите на тяхното изграждане. На изследването на тези ритуали по построяването и на теориите, които те включват, посветих едно по-ранно свое произведение[48]; затова бих препратил читателя към него. Ще напомня само две важни положения:

1. Всяко творение повтаря най-висшия космогоничен акт: Сътворението на Света.

2. Следователно, всичко, което е основано, е *основано* в Центъра на Света (защото, както знаем, самото Сътворение се е извършило от някакъв изходен център).

Сред множеството примери, с които разполагаме, ще изберем

един, интересен и с други свои аспекти, които ще ни накарат да се върнем към него в следващото изложение. В Индия, „преди да се постави дори и един камък…, астрологът посочва точката на полагането на основите, намираща се над змията, която поддържа света. Майсторът зидар издялва един кол от ствола на дървото *khandira* и го забива в почвата с помощта на кокосов орех точно в посочената точка, така че добре да закрепи главата на змията“[49]. Един основополагащ камък (*padmaçilâ*) бива поставен над кола. Крайъгълният камък се намира също точно в „центъра на света“. Но актът на полагането на основите повтаря едновременно космогоничния акт, защото „закрепването“, забиването на кола в главата на змията имитира изначалния жест на Сома или Индра, когато последният „удари Змията в нейното скривалище“[50]. Змията символизира хаоса, непроявената безформеност. Индра среща Вритра (*Ригведа*, IV, 19, 3) неразделен (*aparvan*), непробуден (*abudhyam*), спящ (*abudhyamânam*), изпаднал в най-дълбок сън (*sushupânam*), разпрострян (*âcayânam*). Поразяването с мълния и обезглавяването му е равнозначно на акта на творението, с преход от непроявено към проявено, от безформеното към имащото форма. Вритра бил завладял Водите и ги пазил в процепите на планините. Това означава: 1) или Вритра подобно на Тиамат или което и да е змиеподобно божество е бил абсолютен повелител на целия хаос, предхождащ Творението; 2) или голямата Змия, запазвайки водите само за себе си, е оставила целия свят да бъде опустошен от засухата. Дали това завземане на водите е станало преди акта на Творението, или се разполага след основаването на света — смисълът е един и същ: Вритра „пречи“[51] на света да се създаде или да трае. Символ на непроявеното, скритото или безформеното, Вритра представлява Хаоса отпреди Творението.

В едно предишно изследване, *„Коментарии към легендата за Майстор Манол“* се опитах да обясня ритуалите по построяването чрез имитацията на космогоничния жест. Теорията, която тези ритуали съдържат, се свежда до следното: нищо не може да трае, ако не е „одушевено“, ако чрез жертвоприношение не е надарено с „душа“; прототипът на ритуала по построяването е жертвоприношението, станало по време на основаването на света. Действително, в някои архаични космогонии съществуването на света е започнало с жертвоприношението на някое първично чудовище, символ на Хаоса (Тиамат), или на космически гигант (Имир, Пан-Ку, Пуруша). За да се осигури *действителността и трайността* на построеното, повтаря се божественият акт на построението-образец: Сътворението на световете

и на човека. Най-напред „реалността“ на мястото се постига чрез освещаването на терена, т.е. посредством трансформирането му в „център“; по-нататък действителната сила на акта на построяването се потвърждава с повторението на божественото жертвоприношение. Естествено, освещаването на „центъра“ протича в пространство, което е коренно различно от профанното пространство. Чрез парадокса на ритуала всяко осветено пространство съвпада с Центъра на Света, също както времето на някой ритуал съвпада с митичното време на „началото“. Чрез повтарянето на космогоничния акт конкретното време, в течение на което се извършва построяването, бива проектирано в митичното време, *in illo tempore*, когато е станало основаването на света. Така се осигуряват реалността и трайността на една постройка — не само чрез преобразуването на профанното пространство в трансцендентно („Центърът“), но също и чрез преобразуването на конкретното време в митично време. Всеки ритуал, както ще имаме случай да видим по-нататък, се развива не само в осветено пространство, но и в едно „свещено време“, „в онова време“ (*in illo tempore*, *ab origine*), т.е. когато ритуалът е бил изпълнен за първи път от някой бог, предшественик или герой.

Божествени образци на ритуалите

Всеки ритуал има божествен образец, архетип; този факт е дотолкова известен, че можем да припомним само няколко примера. „Трябва да направим това, което боговете са направили в началото“ (*Чатапатха Брахмана*, VII, 2, 1, 4). „Така направиха боговете, така правят хората“ (*Таитириая Брахмана*, I, 5, 9, 4). Тази индийска пословица обобщава цялата теория, върху която се основават ритуалите на всички страни. Същата теория намираме както у „примитивните“ народи, така и в развитите култури. Аборигените от Югоизточна Австралия например практикуват обрязването с каменен нож, защото така техните митични предци са ги научили[52]; негрите от племето амазулу правят същото, защото Ункулункулу (културният герой) е постановил in illo tempore: „Мъжете трябва да бъдат обрязани, за да не приличат на децата“[53]. Церемонията Хако на индианците пауни, великолепно изучена от Алис Флетчър, е била открита на жреците от Тирава, върховния бог, още в началото на времената. При племето сакалава на Мадагаскар „всички семейни, социални, национални и религиозни обичаи и церемонии трябва да се разглеждат съобразно *lilin-draza*, т.е. съобразно установените обичаи и неписаните закони, унаследени от предците“[54]. Да се умножават още примерите е безполезно; предполага се, че всички религиозни действия са били основани от боговете, културните герои или митичните предци[55]. Между другото, у „примитивните“ народи не само ритуалите имат митичен образец, но всяко едно човешко действие е ефикасно в степента, в която *повтаря* точно действието, извършено в началото на времената от някой бог, герой или предшественик. Към края на тази глава ще се върнем към тези действия-образци, които хората непрекъснато повтарят.

Трябва да кажем обаче, че подобна „теория“ не оправдава ритуала единствено в „първобитните“ култури. В Египет например властта над обреда и словото, притежавана от жреците, е произтичала от подражаването на първичния жест на бога Тот, който е създал света със силата на своето Слово. Според иранската традиция религиозните празници са били установени от Ормузд, за да се възпоменават действията по Сътворението на Космоса, продължило една година. В края на всеки период, ознаменуващ съответно създаването на небето, водите, земята, растенията, животните и човека, Ормузд си почивал в продължение на пет дни, установявайки по такъв начин основните

маздаистки празници[56]. Човекът не прави друго освен да повтаря акта на Творението; неговият религиозен календар чества в продължение на една година спомена за всички космогонични фази, които са станали *ab origine*. Сакралната година повтаря непрекъснато Творението, човекът става съвременник на космогонията и антропогонията, защото ритуалът го проектира в митичната епоха на началото. В оргиастичните ритуали един Бакхусов последовател подражава патетичната драма на Дионис; един орфик чрез церемонията на инициацията повтаря първоначалните жестове на Орфей и т.н. Юдео-християнският „сабат“ (*schabbat*) е също *imitatio Dei*, подражание на Бога. Почивката в този ден възпроизвежда изначалния жест на Господа, защото в седмия ден на Творението „Бог си почина от всичките Си дела, що извърши“ (Бит. 2:2). Посланието на Спасителя е на първо място образец, който изисква подражание. След като измива краката на апостолите, Исус им казва: „Защото ви дадох пример, да правите и вие същото, каквото Аз ви направих“ (*Иоан*, 13:15). Унижението е само една от добродетелите; но унижението, което са практикува, следвайки примера на Спасителя, е религиозен акт и средство за спасение: „както ви възлюбих, да любите и вие един другиго“ (*Иоан*, 13:34, 15:12). Тази християнска любов е осветена от примера на Исус. Упражняването ѝ в настоящето премахва греха от човешката природа и обожествява човека. Който вярва в Исус, може да *направи* каквото той е направил; така се премахват ограниченията и немощната природа на човека. „Който вярва в Мене, делата, що Аз върша, и той ще върши…“ (*Иоан*, 14:12), Литургията е тъкмо едно възпоминание за живота и Страстите на Спасителя. По-нататък ще видим, че това възпоминание е всъщност реактуализиране на „онова време“.

Брачните ритуали също имат божествен образец и бракът между хората възпроизвежда свещения брак, хиерогамията, по-специално свързването; на Небето със Земята. В *„Атхарваведа“* (XIV, 2, 71) съпругът и съпругата са оприличени на Небето и Земята, докато в друг химн (*„Атхарваведа“*, XIV, 1) всеки брачен жест е подкрепен с прототип от митичните времена: „Както Агни хвана дясната ръка на тази земя, така аз хващам твоята ръка… и нека бог Савитар хване твоята ръка… Твaщар е натъкмила дрехата ѝ, за да е красива, както наредиха Брашпати и Поетите. Нека Савитар и Бхага благоволят да надарят тази жена с деца, както направиха за дъщерята на Слънцето!“ (48, 49, 52). Дидона празнува своята сватба с Еней посред страшна буря (*Вергилий.* Енеида, IV, 160); тяхното свързване съвпада със

свързването на стихиите; Небето притиска своята съпруга, проливайки оплодотворяващ дъжд. В Гърция брачните обреди имитират примера на Зевс, който се свързва тайно с Хера (Павзаний, II, 36, 2). Диодор Сицилийски (V, 72, 4) ни уверява, че хиерогамията на Крит е била подражавана от жителите на острова; с други думи, церемониалното свързване намирало своето узаконяване в изначалното събитие, случило се „в онова време“.

Деметра се съединила с Ясион върху прясно засятя земя в началото на пролетта (*Одисея*, V, 125). Смисълът на този съюз е ясен: той спомага да се увеличи плодородието на почвата, да се разгърне удивителният порив на съзидателните земни сили. Тази практика е била много разпространена чак до миналото столетие в Северна и Централна Европа, за което свидетелстват обичаите на символичното свързване на двойките в полето.[57] В Китай младите двойки отивали през пролетта да се съединят на тревата, за да стимулират „обновяването на света“ и „всеобщото покълване“. И наистина, всеки човешки съюз намира своя образец и узаконяване в хиерогамията, космическото свързване на началата. *Ю Линг* в *„Книга на месечните предписания“* уточнява, че съпрузите се представят на Императора, за да съжителстват с него през първия месец на пролетта, когато се чува гръмотевицата. Космическият пример е последван както от Владетеля, така и от целия народ. Брачният съюз е обред, включен в космическия ритъм, и чрез тази интеграция той узаконява своето съществуване.

Цялата древноизточна символика на брака може да бъде обяснена посредством небесните образци. Шумерите чествали свързването на началата в деня на Новата Година; в целия дребен Изток същият този ден се бележи както от мита за хиерогамията, така от обредите на свързването на царя с богинята. Тъкмо в деня на новата година Ищар ляга заедно с Тамуз и царят възпроизвежда тази митична хиерогамия, изпълнявайки ритуалното свързване с богинята (т.е. със свещената блудница, която я представя на земята[58]) в една тайна стая на храма, където се намира брачното ложе на богинята. Божественото съединение осигурява земното плодородие; когато Нинлил се съедини с Енлил, започна да вали дъжд[59].

Същото плодородие осигуряват церемониалният съюз на царя, съединяването на двойките върху земята и така нататък. Светът се обновява всеки път, когато хиерогамията бива имитирана, т.е. при всяко сключване на брачния съюз. Немският термин *„Hochzeit“* произтича от *„Hochgezit“* — празника на Новата Година. Бракът „възражда“ годината и вследствие на това дарява плодородие,

изобилие и щастие.

Уподобяването на сексуалния акт и полската работа е често срещано в множество култури[60].

В *„Чатапатха Брахмана“* (VII, 2, 2, 5) земята се уподобява на детераждащ женски орган (уот), а посевът — на мъжкото семе (*semen virile*). „Вашите жени ви принадлежат като земята“ (Коран, И, 223). Повечето от колективните оргии намират ритуално оправдание в подтикването на силите на растежа: те стават в определени критични периоди на годината, когато покълват насажденията или зрее реколтата и т.н., и техният митичен модел е винаги хиерогамията. Такава е например оргията, която племето еве (Западна Африка) организира в момента на покълването на ечемика; оргията е узаконена чрез хиерогамия (предлагат млади момичета на бога-питон[61]). Същото узаконяване намираме у ораоните; тяхната оргия е през май, времето на съединяването на бога Слънце с богинята Земя[62]. Всички тези оргиастични крайности по един или друг начин намират своето оправдание в някой космичен или биокосмичен акт: възраждане на Годината, критично време за реколтата и така нататък. Шествието на голите младежи по улиците на Рим по време на празника Флоралии (27 април) или това, че докосвали с ръка жените по време на Луперкалиите, за да прогонят безплодието им; допусканите в цяла Индия свободи по повод празника Холи; обичайната за Централна и Северна Европа разпуснатост при празнуването на жътвата, срещу която църковните власти много мъчно можели да се преборят (например на събора в Оксер през 590 г. и т.н.) — всички тези прояви имали също надчовешки прототип и били насочени към постигането на всеобщо изобилие и плодородие. (За космологичното значение на „оргията“ вж. втора глава).

За целта, която преследваме в настоящото изследване, е без значение да се знае в каква степен брачните обреди и оргията са създали оправдаващите ги *митове*. Важен е фактът, че оргията, също както и бракът, са създавали ритуали, имитиращи божествените жестове или някои епизоди от свещената драма на Космоса; важното в случая е узаконяването на човешките действия чрез извънчовешки образец. Това, че митът някой път е следвал обреда — например предбрачните церемониални съюзи са предхождали появата на мита за предбрачните връзки между Хера и Зевс, мит, който им служел за оправдание — подобна констатация не намалява ни най-малко свещения характер на ритуала. Митът е късен единствено като *формула*; неговото съдържание обаче е архаично и се отнася до

тайнствата, т.е. до действията, които предполагат една абсолютна действителност извън човека.

Архетипи на „профанните“ дейности

Нека се прехвърлим сега към друг пример — танца. От самото начало всички танци са били свещени, т.е. имали са извънчовешки образец. Понякога този образец е бил тотемично или символично животно и неговите движения са били възпроизвеждани с цел да се прогони чрез магията конкретното му присъствие, да се умножи броят на животните или в животното да се превъплъти човек; друг път образецът е бил открит от някое божество (например пирика, танцът с оръжие, създаден от Атина, и т.н.) или от някой герой (танцът на Тезей в Лабиринта); танцът се е изпълнявал с цел да се набави храна, да се отдаде почит на мъртвите или да се затвърди добрият ред на Вселената; можел е да се изпълнява също по време на инициациите, на магическите религиозни церемонии, на бракосъчетанията и т.н. Всички тези подробности обаче можем да пропуснем без специално обсъждане. Това, което ни интересува, е предполагаемият извънчовешки произход на танца (защото всеки танц е бил създаден *in illo tempore*, в митичната епоха, от „предшественик“, тотемично животно, бог или герой). Ритмите на хореографията имат своя образец извън делничния живот на човека; Независимо дали възпроизвеждат движенията на тотемичното или символичното животно или движенията на звездите; дали самите ритми се превръщат в ритуали (лабиринтообразни стъпки, подскоци, жестове, извършвани с помощта на церемониални инструменти, и т.н.), един танц подражава винаги архетипен жест или възпоменава митичен момент. С една дума, танцът е повторение и следователно реактуализация на „онова време“.

Битките, сблъсъците, войните имат също повечето време ритуална причина и ритуална функция. Това е подбуждащото противопоставяне между двете половини на клана или битка между представителите на две божества (например в Египет борбата на две групи, представящи Озирис и Сет), но конфликтът винаги възстановява спомена за някой епизод от космическата и божествената драма. Войната или дуелът в никой случай не могат да се обяснят с рационални мотиви. Хокарт много вярно осветли ритуалната роля на военните действия[63].

Всеки път, щом сблъсъкът се повтори, има подражание на архетипен образец. В нордическата традиция първият дуел се състоял, когато Тот, предизвикан от великана Хрунгнир, го пресрещнал на „границата“ и го победил в самостоятелен бой. Същият мотив се

открива в индоевропейската митология и Жорж Дюмезил[64] е прав да го разглежда като късна, но все пак автентична версия на един твърде дребен сценарий на военно посвещаваш. Младият воин трябвало да възпроизведе битката между Тор и Хрунгнир; наистина, войнското посвещаване се състои в акта на храброст, чийто митичен прототип е умъртвяването на триглавото чудовище. Яростните берсеркири (*berserkir*), свирепите войни, възпроизвеждали точно състоянието на свещена ярост (*wut*, *ménos*, *furor*) от първичния образец.

Индийската церемония по възкачването на царя на престола — *râjasûya*, е само земно възпроизвеждане на древното посвещаване, което Варуна, първият Владетел, е направил за себе си; това повтарят брахманите до безкрайност… В хода на ритуалните обяснения натрапчивото, но и поучаващо твърдение постоянно гласи, че ако царят прави един или друг жест, то е, защото в зората на времето, в деня на своето посвещаване Варуна е направил същия жест[65]. И същият механизъм може да се види във всички останали традиции, в степента, в която ни позволява материалът, с който разполагаме (вж. класическите трудове на moret върху свещения характер на царската власт в Египет и на Labat върху асиро-вавилонската царска власт). Ритуалите на построяването повтарят първичния акт на космогоничното построение. Жертвата, която се дава, докато се строи къща (църква, мост и т.н.) е само подражание в човешки план на първичното жертвоприношение, отслужено *in illo tempore*, за да се даде живот на света (вж. втора глава).

Що се отнася до магическата и изцелителна сила на някои билки, тя също се дължи на небесния прототип на растението или на факта, че то за първи път е било откъснато от някой бог. Никое растение не е ценно само по себе си, а единствено чрез свързаността си с архетипа или чрез повтарянето на някои жестове и думи, които изолират растението от профанното пространство и така го освещават. Така две заклинателни англосаксонски формули от XVI в., които обикновено се произнасяли при беритбата на билки, уточняват произхода на лечебното им свойство: за пръв път (т.е. *ab origine*) те са пораснали на свещената планина Голгота (в „центъра“ на Земята): „Здравей, о, света трева, която растеш на земята, отначало ти се намираше на планината Голгота; добра си за всякакви рани; в името на сладкия Исус, откъсвам те“ (1584). „Свещена си, Върбинке, както растеш на земята, защото най-напред те намериха на планината Голгота. Ти излекува нашия Изкупител Исус Христос и затвори кървящите му рани; в името (на Отца, на Сина и на Светия Дух) откъсвам те“[66]. Действената сила на

тези треви се приписва на факта, че прототипът им е бил открит в решаващ момент от развитието на света („в онова време“) върху планината Голгота. Те са получили освещаването си, задето са излекували раните на Изкупителя. Откъснатите треви оказват своето лечебно въздействие само доколкото късащият ги повтаря първичния жест на изцелението. Ето защо една стара заклинателна формула казва: „Ще отидем да наберем треби, за да ги наложим Върху раните на Спасителя“[67].

Тези формули на народната християнска магия продължават стара традиция. В Индия например тревата *Kapitthaka* (*Feronia elephantum*) лекува сексуална слабост, защото *ab origine* Гандхарва я е използвал, за да върне на Варуна неговата мъжественост. Следователно ритуалното събиране на тревата е наистина повтаряне на действието на Гандхарва. „Тебе, тревата, която Гандхарва изкопа за изгубилия своята мъжественост Варуна, тебе изравяме!“ (*Атхарваведа*, IV, 4, 1). Едно дълго заклинание, намиращо се в Парижкия папирус[68], посочва изключителното положение на набраната трева: „Тебе те посея Кронос, прие те Хера, запази те Амон, породи те Изида, отхрани те Зевс дъждоносеца; ти поникна благодарение на Слънцето и росата…“. За християните лечебните растения дължали въздействието си на факта, че за първи път били намерени на планината Голгота. За древните оздравителните свойства на билките произтичали от това, че най-напред били открити от боговете. „Ти, ранилисте, който най-напред откри Ескулап или кентавъра Хирон…“ — такова заклинание се препоръчва в един трактат по лечебни растения[69].

Би било отегчително и дори безполезно за замисъла на това изследване да се припомнят митичните прототипи на всички човешки дейности. Това например, че човешката справедливост, основана върху идеята за „закона“, има своя небесен и трансцендентен образец в космическите норми (*tao*, *artha*, *rta*, *tzedek*, *themis* и т.н.), е твърде добре известно, за да се разпростираме надълго. Друг един лайтмотив на древните естетики — че „произведенията на човешкото изкуство са подражания на творенията на божественото изкуство“[70], е чудесно осветлен в изследванията на Ананда К. Кумарасвами[71]. Интересно е да се отбележи, че самото състояние на блаженство (*eudaimonia*) е подражание на божествената природа, без да говорим за различните състояния на екстаз (*enthousiasmos*), създавани в човешката душа чрез повтарянето на известни действия, които са извършили боговете *in illo tempore* (дионисийски оргии и т.н.): „Дейността на Бога, чието

блаженство надминава всичко, е чисто съзерцателна и сред човешките дейности най-щастливата от всички е тази, която се доближава най-много до божествената дейност“ (*Nic. Eth,* 1778 b, 21); „уподобяване във възможната степен на бога“ (*Теетет,* 176 b[72]); „така съвършенството на човека е уподобяването на Бога“ (*haec homimis est perfectio, similitudo Dei* — св. Тома Аквински).

Трябва да добавим, че за „първобитния манталитет“, чиято структура беше наскоро изследвана изключително задълбочено от *Van der Leuw*[73], всички важни действия на текущия живот са били открити *ab origine* от богове или герои. Хората не правят нищо друго освен да повтарят до безкрайност тези парадигматични жестове-образци. Хората от австралийското племе юин знаят, че Дарамулун, „Бащата на всичко“ е измислил специално за тях всички инструменти и оръжия, с които си служат досега[74]. По същия начин в племето курнаи вярват, че Мунгангауа, Висшето Същество, в началото на времената е живял в близост с тях, за да ги научи как да изработват инструментите си, лодките, оръжията — „с една дума, всички умения, които познават“[75]. В Нова Гвинея множество митове разказват за дълги пътешествия по море, предоставяйки така „образци за съвременните мореплаватели“, но също и образци за всички останали дейности, „независимо дали става дума за любов, война, риболов, за това да се предизвика дъжд или за каквото и да е… Разказът дава прецедентите за различните моменти от построяването на кораб, за съдържащите се в това действие сексуални табута и т.н.“[76].

Когато предводителят излезе в морето, той персонифицира митичния герой Аори. Той носи дрехата, която според мита обличал Аори; като него лицето му е почернено, а в косите си има един *love*, подобен на този, който Аори свалил от главата на Ивири. Той танцува върху платформата, и разперва ръцете си, както Аори разпервал крилете си… „Един рибар ми каза, че щом тръгвал да стреля рибата (с лъка си), представял си, че е самият Кивавиа. Той не молеше за благосклонността и помощта на този митичен герой: направо се отъждествяваше с него“[77].

Този символизъм на митичните прецеденти се среща също в други първобитни култури. По повод на племето каруки в Калифорния Дж. П. Харингтън пише: „Всичко, което правеше карукът, го вършеше само защото се вярваше, че иксарейавите са дали примера за това още в митичните времена. Иксарейавите са били хората, обитаващи Америка преди идването на индианците. Съвременните индианци, които не знаеха как да преведат думата, предлагаха значения като

«владетелите», «вождовете», «ангелите»… Те останали с тях само колкото е необходимо да ги запознаят и да задействат всички обичаи, казвайки всеки път на каруките: «Ето как биха направили хората». Техните действия и техните думи днес все още се предават и цитират в магическите формули на каруките“[78].

Любопитната система на ритуален обмен — потлач, която се среща в Северозападна Америка и на която Марсел Мос посвети известното си изследване[79], е само повторение на практиката, въведена от предшествениците в митичната епоха. Примерите лесно биха могли да бъдат умножени.[80]

Митовете и историята

Всеки един от цитираните в тази глава примери ни разкрива същата „първична“ онтологическа концепция: даден предмет или действие стават реални единствено в степента, в която *имитират* или *повтарят* един архетип. Така *действителността* се придобива изключително чрез *повторение* или *причастност*; всичко онова, което няма образцов модел, е „лишено от смисъл“, т.е. липсва му действителност. Следователно хората навярно са се стремели да станат архетипни и парадигматични. Тази тенденция може да изглежда парадоксална в смисъл, че човекът на традиционните култури се приема като реален единствено в степента, в която престава да бъде себе си (за един съвременен наблюдател), и се задоволява да *имитира* и да повтаря жестовете на някой *друг*. С други думи, той не се възприема като *реален*, т.е. като „действително самият той“, освен в степента, в която наистина престава да е такъв. Следователно би могло да се каже, че тази „примитивна“ онтология има платоническа структура, и в дадения случай Платон би могъл да бъде разглеждан като най-типичният философ на „първобитното мислене“, т.е. като мислителя, който е успял философски да оценности начините на съществуване и поведение, характерни за природата на архаичния човек. Очевидно, това с нищо не намалява „оригиналността“ на неговия философски гений, защото голямата заслуга на Платон си остава усилието му да оправдае теоретично това виждане за древната човешка природа чрез методите на диалектиката, предоставени му от духовния живот на неговата епоха.

Нашият интерес обаче в случая не се отнася до този аспект на Платоновата философия, а визира архаичната онтология. Признаването на платоническата структура на тази онтология не би могло да ни отведе далеч. Също толкова важно е второто заключение, което протича от анализа на цитираните по-горе факти, а именно унищожаването на времето посредством подражание на архетипите и повторение на парадигматичните жестове. Едно жертвоприношение например не само възпроизвежда точно началното жертвоприношение, открито от някой бог *ab origine* в началото на времената, но то *става* в същото първоначално митично време; с други думи, всяко жертвоприношение *повтаря* изначалното и *съвпада* с него. Всички жертвоприношения се извършват в един и същ митичен миг на Началото; чрез парадокса на обреда профанното време и траенето

биват прекъснати. Същото се отнася за всички *повторения*, т.е. за всички подражания на архетипите; благодарение на подражанието човекът е проектиран в митичната епоха, където архетипите са били открити за първи път. Следователно тук виждаме и втория аспект на примитивната онтология: в степента, в която едно действие (или предмет) придобива известна *реалност* единствено чрез повторението на парадигматичните жестове, става вътрешно премахване на профанното време, на траенето и „историята“ и онзи, който възпроизвежда жеста-образец, се пренася по такъв начин в митичната епоха, когато е бил открит този жест.

’Заличаването на профанното време и проектирането на човека в профанното време, разбира се, се извършват в съществено важни периоди, когато човекът е *действително той самият*; в момента на обредите или на важни действия (хранене, раждане, церемонии, лов, риболов, война, работа и т.н.). Останалата част от живота му минава в профанното време, лишена от значение — в „ставането“. Брахманските текстове много ясно разкриват до каква степен са разнородни двете времена, свещеното и профанното, начинът на съществуване на боговете, свързан с „безсмъртието“, и този на хората, свързан със „смъртта“. Доколкото повтаря архетипното жертвопринасяне във връхната точка на церемониалното действие жертвоприносителят напуска делничния свят на смъртните и навлиза в божествения свят на безсмъртните. И той го обявява със следните думи: „Достигнах Небето, боговете! Станах безсмъртен!“ (*„Таитирия Самхита“*, 1, 7, 9). Ако в този момент обаче, докато трае обредът, той реши без известна подготовка да слезе обратно в света, който е напуснал, смъртта му би била неизбежна; ето защо са необходими известни обредни действия по десакрализацията, за да се включи отново жертвоприносителят в профанното време. Същото става и по време на церемониалното брачно сливане; човек престава да живее в лишеното от смисъл профанно време, понеже подражава на божествения архетип. („Аз съм Небето, ти си Земята“ и т.н.: *Брихадараниака Упанишада*, VI, 4,20). Когато тръгва в открито море, меланезийският рибар става героя Аори и се чувства пренесен в митичното време, когато се е извършило парадигматичното пътешествие. Както профанното пространство бива заличено от символизма на Центъра, който проектира всеки един храм, дворец или постройка в една и съща централна точка на митичното пространство, така също всяко надарено със смисъл действие, извършвано от древния човек, всяко реално действие, т.е. всяко повторение на архетипен жест, прекъсва траенето, унищожава

профанното време и става причастно на митичното време.

Това прекъсване на профанното време отговаря на една дълбока необходимост за архаичния човек и ние ще имаме случай да го установим в следващата глава при разглеждането на ред паралелни схващания във връзка с възраждането на времето и символиката на Новата година. Тогава ще разберем значението на тази необходимост и ще видим най-напред, че ’човекът на архаичните култури трудно понася „историята“ и периодично полага усилия да я унищожи. Тогава и фактите, разгледани в настоящата глава, ще придобият други значения. Но преди да засегнем проблема за възраждането на времето, редно е да погледнем от различен ъгъл *механизма на превръщането на човека в архетип чрез повторението*. Ще разгледаме един точно определен случай: в каква степен колективната памет пази спомена за дадено „историческо“ събитие? Вече видяхме, че воинът, независимо кой е, имитира някой „герой“ и се старае да се доближи колкото е възможно до този архетипен образец. Нека сега видим какво си спомня народът за някое историческо лице, добре засвидетелствано от документите. Като засягаме проблема от този ъгъл, правим една крачка напред, защото в случая имаме работа с общество, което, макар да е „народно“, не може да бъде определено като „примитивно“.

И така, само един пример: познат е парадигматичният мит за битката между Героя и гигантския змей, често триглав, някой път заместен от морско чудовище (Индра, Херкулес и др.; Мардук). Там, където традицията продължава да е актуална, големите владетели се смятат за подражатели на първичния герой: Дарий се смятал за нов Траетаона (*Thraetaona*), митичен ирански герой, за когото се говорело, че е убил триглаво чудовище; за него и чрез него историята е била възобновена, защото тя в действителност е била реактуализацията на един изначален героичен мит. Противниците на фараона били разглеждани като „синове на разрухата, вълци, кучета“ и т.н. В текста, наречен *„Книга на Апофис“*, враговете, с които се сражава фараонът, са отъждествени с дракона Апофис, докато самият фараон е уподобен на бога Ра, победителя на дракона[81]. Същото превръщане на историята в мит, но от друг аспект, се открива във вижданията на еврейските поети. За да могат да „понасят историята“, т.е. военните поражения и политическите унижения, древните евреи тълкували съвременните им събития с помощта на един твърде древен космогонико-героически мит, който включвал победата на дракона, разбира се, временна, но най-вече крайната победа на Царя Месия, който го умъртвява. Така тяхното въображение придава на езическите царе (фрагмент *Zodochite*,

IX, 19–20) чертите на дракона: такъв е Помпей, описан в Псалмите на Соломон (9, 29), Навуходоносор, представен от Йеремия (51, 34). А в Завета на Ащер (VII, 3) Месията убива дракона под водата (вж. Псалм 73, 13).

В случаите с Дарий и фараона, както и в случая с месианската традиция на древните евреи имаме работа със схващането на „елита“, който интерпретира съвременната история посредством мита. Става дума за поредица съвременни събития, които са разчленени и интерпретирани съобразно извънвремевия модел на героичния мит. За един свръхкритичен съвременник претенцията на Дарий би могла да означава самохвалство или политическа пропаганда, а митичното превръщане на езическите царе в дракони би трябвало да изглежда като трудно постигната измислица на еврейското малцинство, неспособно да понесе „историческата действителност“ и търсещо да се утеши на всяка цена, укривайки се в мита и в *wishful thinking*[82]. Подобно тълкуване би било погрешно, защото не държи сметка за структурата на архаичната мисловност; това, между другото, произтича още от факта, че народната памет си служи със съвсем подобно разчленяване и тълкуване по повод историческите събития и персонажи. Ако все пак може да се заподозре, че превръщането на биографията на Александър Македонски в мит има литературен източник и следователно е изкуствено създадена, то това възражение няма никаква стойност за документите, които споменаваме по-нататък.

Дийодоне от Гозон, третият Велик магистър от ордена на рицарите на свети Йоан от Родос, се прославил с това, че убил дракона от Малпасо. Както било обичайно, в легендата принцът Дьо Гозон бил надарен с атрибутите на свети Георги, известен с победната си битка срещу чудовището. Няма нужда да се уточнява, че битката на принц Дьо Гозон не е спомената в документите от негово време и че за това става дума едва приблизително два века след раждането на героя. С други думи, от простия факт, че е бил смятан за *герой*, принц Гозон е бил включен в категория, в архетип, който вече изобщо не е държал сметка за неговите действителни, *исторически* подвизи, но го е надарил с митична биография, в която е било *невъзможно* да се пропусне битката срещу чудовищното влечуго[83].

От богато документираното изследване на М. П. Караман върху произхода на историческата балада научаваме, че от едно определено историческо събитие (особено сурова зима, спомената също в хрониката на Леунклавий, както и в други полски източници, и по време на която цялата турска армия загинала в Молдавия) не е

останало почти нищо в румънската балада, която разказва за този катастрофален подход на турците, защото историческото събитие е било изцяло пренесено в един митичен факт (битката на Малкош паша с цар Зима и т.н.).

Същата „митологизация“ на историческите личности по съвсем подобен начин се наблюдава в героичната поезия на южните славяни. Марко Кралевич[84], героят на южнославянската епопея, се прославил с храбростта си през втората половина на XIV век. Няма съмнение в действителното му, историческо съществуване и дори се знае датата на смъртта му (1394). Но веднъж влязла в народната памет, историческата личност на Марко бива заличена, а на нейно място се построява нова биография според нормите на мита. Майка му става *вила*, фея, също както гръцките герои били синове на някоя нимфа или наяда. Жена му също е *вила*, която той спечелва с хитрост и от която старателно крие крилата ѝ, за да не ги намери, да отлети и да го изостави (което и става, впрочем, в някои варианти на баладата след раждането на първото дете; срв. с мита за героя маори Таухаки: неговата жена, фея, спуснала се от Небето, го изоставя веднага след като го е дарила с дете). Марко се сражава с триглав змей и го убива по аналогия с архетипния образец на Индра, Траетаона, Херакъл и др.[85]. Напълно отговарящо на мита за „братята врагове“ той също се сражава с брат си Андрия и го убива.

Цикълът за Марко е пълен с анахронизми, също както и останалите древни епични цикли. Умрял през 1394 г., Марко се оказва ту приятел, ту враг на Ян Хуниади, отличил се във войните срещу турците около 1450. (Интересно е да се отбележи, че свързването на двамата герои е засвидетелствано в ръкописите на епическите балади от XVII век[86], т.е. *двеста* години след смъртта на Хуниади. В съвременните епични поеми анахронизмите са далеч по-редки[87]. Прославяните в тях личности не са имали още време да бъдат превърнати в митични герои.)

Митичният ореол обкръжава и други герои от епичната поезия на южните славяни. Вукашин и Новак се женят за *вили*. Бук („Драконът-Деспот“) напада дракона на Ястребац и може да се превръща в дракон. Вук, управлявал в Срем[88] между 1471 и 1485, идва на помощ на Лазар и Милица, умрели приблизително век преди това. В поемите, чието действие се върти около първата Косовска битка (1389), става дума за лица, умрели преди двадесет години (например Вукашин), или за такива, които ще умрат цял век по-късно (Ерцег Степан), феите (*вили*) лекуват ранените герои, съживяват ги, предсказват им бъдещето, известяват ги за надвисналите опасности и т.н., също както в мита

женското божество подпомага и закриля Героя. Не липсва нито едно героично „изпитание“: да се простреля с лък ябълка, да се прескочат няколко наредени коне, да се разпознае девойка сред група от еднакво облечени младежи и т.н.[89]

Разбира се, всичко това съвсем не обезсилва историческия характер на възпяваните от епическата поезия личности. „Митът е последният, а не първият етап в развитието на героя.“[90] Но това потвърждава заключението, до което са стигнали множество изследователи[91], че споменът за едно историческо събитие или за автентична личност съществува в народната памет не повече от две-три столетия. Това се дължи на факта, че народната памет трудно задържа „индивидуални“ събития и „автентични“ лица. Тя функционира с различни структури; вместо *събития* — *категории*, вместо *исторически лица* — *архетипи*. Историческото лице се уподобява на своя митичен образец (герой и т. н.), докато събитието се включва в категорията на митичните действия (битка срещу’ чудовище, братя врагове и др.). Ако някои епически поеми запазват това, което се нарича „историческа истина“, то истината почти никога не засяга точно определени лица и събития, а институции, обичаи, природни описания. Така например, както отбелязва М. Мурко, епичните сръбски поеми описват достатъчно точно живота по австрийско-турската и турско-венецианската граница преди сключването на Карловицкия мир през 1699 г.[92] Подобни „исторически истини“ обаче не засягат „личностите“ или „събитията“, а традиционните форми на социалния и политическия живот (тяхното „ставане“ е по-бавно от индивидуалното „ставане“), с една дума, архетипите.

Колективната памет е безисторична. Това твърдение не включва нито „народния произход“ на фолклора, нито „колективното създаване“ на епичната поезия. Мурко, Чадуик и други учени разкриха ролята на създаващата личност, на „твореца“, който изнамира новото и благодарение на когото се развива епичната поезия. Искаме само да кажем, че независимо от източника на фолклорните теми и по-големия или по-малък талант на създателя на епичната поезия споменът за историческите събития и автентичните персонажи се променя, след като минат две или три столетия така, че да влязат в шаблона на древното мислене, което не може да възприеме *индивидуалното* и запазва само свързаното с *образеца*. Това свеждане на събитията до категории и на индивидуалностите до архетипи, което прави съзнанието на народните европейски слоеве почти до наши дни, се

извършва по начин, отговарящ на архаичната онтология. Би могло да се каже, че народната памет възстановява за историческия персонаж от модерните времена значението му на подражател на архетипа и възпроизвеждащ архетипните жестове — значение, което са съзнавали и продължават да съзнават членовете на архаичните общества (както показват цитираните в тази глава примери), но което е било забравено примерно от личности като Дийодоне дьо Гозон или Марко Кралевич.

Безисторичният характер на народната памет и невъзможността на колективната памет да съхрани историческите събития и индивидуалностите освен в степента, в която ги преобразува в архетипи, т.е. в степента, в която премахва всички техни „исторически“ и „лични“ особености, поставят цял ред нови проблеми, които засега сме принудени да оставим. Но още на това място можем да си зададем въпроса, дали важното значение на архетипите за съзнанието на архаичния човек и неспособността на народната памет да съхрани друго освен архетипите, не ни разкриват нещо повече от съпротивата на традиционната духовност по отношение на историята; дали това не ни разкрива липсата на действителна значимост или във всеки случай вторичния характер на човешката индивидуалност като такава — индивидуалността, чиято творческа спонтанност в крайна сметка изгражда автентичността и необратимостта на историята. Във всеки случай забележително е, че народната памет, от една страна, отказва да запази личните, „исторически“ елементи от биографията на героя, докато, от друга страна, най-висшият мистичен опит включва крайната степен в издигането от личностния до надличностния Бог. От тази гледна точка повече сведения би ни дало сравнението на схващанията за съществуването след смъртта, изработени от различни традиции. Превръщането на умрелия в „предшественик“ съответства на разтварянето на индивида в категория на архетипа. В множество традиции (в Гърция например) душите на обикновените покойници нямат повече „памет“, т.е. загубват това, което може да се нарече тяхна историческа индивидуалност. Превръщането на умрелите в зли духове и т.н. в известен смисъл означава, че те отново се приобщават към безличния архетип на „предшественика“. Фактът, че в гръцката традиция единствено героите запазват личната си същност (т.е. паметта си) след смъртта, е лесно разбираем: след като през целия си земен живот е извършвал само действия-„образци“, героят запазва спомена за това, понеже от известна гледна точка действията му са били *безлични*.

Ако оставим настрана схващанията за превръщането на мъртвите

в „предшественици“ и разглеждайки факта на смъртта като завършек на „историята“ на индивида, не по-малко естествено е още, че споменът *post-mortem*[93] за тази „история“ е ограничен или, с други думи, че споменът за страстите, събитията, за всичко, което се свързва с индивидуалността в собствения смисъл на думата, престава да съществува в даден момент след смъртта. Що се отнася до възражението, според което безличното съществуване след смъртта е равносилно на истинска смърт (доколкото само осъзнаването на личността и паметта, свързана с траенето и историята, могат да се нарекат съществуване след смъртта), то това възражение има стойност единствено от гледна точка на „историческото съзнание“, с други думи, от гледна точка на съвременния човек, защото архаичното съзнание не отдава никакво значение на „личните“ спомени. Не е лесно да се уточни какво би могло да означава едно подобно „оставане на безличното съзнание“, въпреки че някои духовни преживявания позволяват да се прозре нещо от него; какво „лично“ и „исторично“ има в чувството, което човек изпитва, слушайки музиката на Бах, във вниманието, необходимо за решаването на математическа задача, в съсредоточената бистрота на ума, която предполага изследването на който и да е философски въпрос? В степента, в която се поддава на внушението на „историята“, съвременният човек се чувства уязвен от възможността за безлично съществуване след смъртта. Но интересът към необратимостта и „новостта“ на историята е неотдавнашно откритие в живота на човечеството. Обратно, както ще видим по-нататък, архаичното човечество се е защитавало, доколкото е могло, срещу всичко ново и *необратимо*, което му е носила историята.

Втора глава Възраждането на времето

„Година“, Нова година, космогония

Обединени под общото заглавие „възраждане на времето“, тук се разглеждат множество ритуали и вярвания, които — и това е предварително ясно — не могат да се впишат в една единна система. В настоящето изложение се въздържам и от преглед на всичките възможни форми на Възраждане на времето, от техния исторически и морфологичен анализ. Целта е не да се разкрие как се е стигнало до изработването на календара, нито доколко е възможно включването в една единна система на схващанията за „година“ у различните народи. При повечето от първобитните общества „Нова година“ означава вдигане на табуто върху новата реколта, която от този момент става безопасна и годна за консумация от цялата общност. Там, където се отглеждат множество житни растения и плодове, чието съзряване става през различни сезони, понякога се наблюдават няколко новогодишни празника.[94]

Това означава, че „времевите отрязъци“ се управляват от обреди, които регулират възобновяването на хранителните запаси; с други думи това, което осигурява продължението на живота на общността като цяло. (Въпреки това в тези обреди не трябва да се вижда просто отражение на стопанския и обществения живот. В традиционните общности „икономическото“ и „социалното“ получават съвсем различно значение в сравнение с това, което съвременният европеец се стреми да им припише.) Възприемането на слънчевата година като единица време е станало в Египет. Повечето от исторически засвидетелстваните култури (и самият Египет до известна епоха) си служат със слънчево-лунната година от 360 дни (т.е. 12 месеца по 30 дни всеки), към които се прибавяли 5 допълнителни дни (епагомени[95]). Индианците *зуни* наричали месеците „стъпала на годината“, а годината им се наричала „минаване на времето“. В различните страни началото на годината се изменяло с редуването на историческите епохи, а равновесието между сезоните и същинския обреден смисъл на прикрепените към тях празници се поддържало чрез непрекъснати реформи на календара.

Краят на един период от време и началото на нов период са от основно значение, независимо от подвижното начало на годината (март-април, 19 юли в древния Египет, септември, октомври, декември/януари), нито от различната продължителност на годината у различните народи. За нас е без значение дали например африканското

племе *йоруба* дели годината на сух и дъждовен сезон и „седмицата“ му се състои от 5 дни срещу осем у племето *дед калабар*, или че у *варумби* месеците са лунни и годината им наброява 13 месеца, докато ахантa делят своя „месец“ на две десетдневки. Същественото е, че навсякъде срещаме възгледа за край и ново начало на период от време, изведен чрез наблюдението на биокосмичния ритъм и вписващ се в по-широката система на периодичното очистване (срв. постите, изповедта и др. подобни практики при първата консумация на плодове от новата реколта) и възраждането на живота. Сама по себе си, тази необходимост от периодично възраждане е от особено значение. Приведените по-долу примери разкриват нещо особено важно: периодичното раждане на времето предполага — особено при историческите цивилизации — ново сътворение, което ще рече повторение на космогоничния акт. Именно тази идея за периодично създаване (т.е. циклично възраждане) на времето повдига въпроса за унищожаването на „историята“, с който се занимахме в първа глава.

Читателите, добре запознати с етнографията и историята на религиите, си дават сметка за значението на поредицата периодични празненства, които за удобство тук са групирани в две рубрики: 1. — ежегодно изгонване на демоните, болестите и греховете; 2. — ритуали в дните, предшестващи и следващи Нова година. В един от томовете на *Златната клонка*[96] Фрейзър групира по свой начин достатъчно количество факти от двете категории и нашата цел не е да го преразкажем. Обредното изгонване на демони, болести и прегрешения се свежда в общи линии до няколко основни елемента: постене, измиване и очистителни практики: ежегодното изгасяване на огъня и палене на нов на един следващ етап на празника; изгонване на „демоните“ посредством шум, викове, удари (вътре в жилищата) и преследването им през цялото село с голяма гълчава. Това изгонване може да става и под формата на ежегодно ритуално извеждане на животно (тип *козел отпущения*) или на човек (тип Мамурий Ветурий[97]), считан за материалния носител, чрез когото греховете на цялата общност се извеждат извън границите на обитаемата територия (евреите и вавилонците изгонвали *козел отпущения* „в пустинята“). Същото бива изразено чрез ритуални боеве между две групи фигуранти, или чрез колективни оргии, или чрез шествия на маскирани мъже (представящи душите на предците, богове и др.). На много места се среща вярването, че при тези прояви душите на мъртвите се приближават до света на живите, които на свой ред ги приемат с уважение и ги обграждат с почести в течение на няколко дни, след

което първите биват изпращани с шествие до границите на селото, или прогонвани. Все по този повод се честват и младежките инициации, точни сведения за което има при японците, при индианците хопи, както и при някои индоевропейски народи (виж по-долу). Това изгонване на злите сили почти навсякъде съвпада — или поне в течение на известен период е съвпадало — с празнуването на Нова година.

Разбира се, трудно е да срещнем всички изброени елементи на едно място; докато в някои общества доминиращо е ритуалното изгасяване и запалване на огъня, в други това е веществено изгонване (с помощта на шум и на отривисти жестове) на демони и болести, а в трети — изпъждането на „изкупителна жертва“ под формата на животно или човек. Общото значение на празника и на всеки от съставните му елементи е ясно при всички тях; във времеви отрязък като „Годината“ налице е не само действително изчерпване на един интервал от време и начало на нов, но и унищожаването на изминалата година и на изтеклото време. Впрочем това е и смисълът на ритуалното очистване: едно изгаряне, унищожаване на прегрешенията и грешките както на индивида, така и на общността като цяло, а не просто „пречистване“. Така под „възраждане“ разбираме ново раждане. Примерите, приведени в първа глава и особено по-долу ясно показват, че това ежегодно изгонване на греховете, болестите и злините всъщност представлява опит за миг да се възстанови митичното и първоначално време, „чистото“ време в мига на Сътворението. Всяка *Нова година* започва времето отначало, т.е. повтаря космогонията. Всеки един от останалите елементи — ритуалните боеве между двете групи фигиранти, присъствието на мъртвите сред живите, оргиите и сатурналиите, на свой ред отбелязва, че в края на годината и в навечерието на Новата година се повтарят митичните моменти на преминаване на Хаоса към Пораждане на Космоса.

Вавилонският новогодишен празник *акиту* (akitu) е завършен пример в това отношение. Акиту е можел да бъде празнуван както при пролетното равноденствие (през месец Нисан), така и при есенното (месец Тишрит — произхожда от *shurri*, „започвам“). Древността на празника е несъмнена дори и ако датите му са подвижни. Идеологията и ритуалната структура на този празник са съществували още през шумерската епоха[98] и Х. Франкфорт[99] установи наличието на характерната за *акиту* система и в акадската епоха. Хронологическите уточнения не са без значение; пред нас са документи от най-старата

„историческа“ цивилизация, в която владетелят — възприеман като син и като земен наместник на бога — е играл особена роля; като такъв той е бил отговорен за регулярното повтаряне на природните ритми и за доброто състояние на общността като цяло. Тази роля на царя в новогодишния празник не трябва да ни учудва: нему се пада задачата да възроди времето.

По време на дванайсетдневния празник акиту, в храма на Мардук била тържествено и многократно рецитирана поемата *Енума елиш* („Сътворението“). Така двубоят между Мардук и водното чудовище Тиамат, при който, in illo tempore, изначалният Хаос бил надвит от бога, отново се състоял наяве. Същото се наблюдава и при хетите, където двубоят-образец между бога на бурята Тешуп и змията Илуянкас бил рецитиран и разиграван в рамките на новогодишния празник[100].

Мардук създава отново света с части от разкъсаното тяло на Тиамат и създава човека с кръвта на Кингу — демон, комуто Тиамат е поверил своите *Таблици на съдбите*[101].

Мотивът за създаване с помощта на разкъсаните части на тялото е разпространен и в други култури (Китай, Индия, Иран, древните германци). Че това повторение на Сътворението се е схващало като *действително повторение* (*реактуализация*) на космогоничния акт, се доказва от ритуалите и от заклинателните формули, произнасяни в течение на празника. Двубоят между Мардук и Илуянкас се разиграва, подобно на пантомима, от две групи фигуранти[102]; същият обред намираме у хетите[103] и египтяните[104], отново като драматичен сценарий на новогодишния празник. Борбата между двете групи фигуранти не само ознаменува първоначалния конфликт между Мардук и Тиамат, но *повтаря* — и чрез това обновява раждането на света, преминаването от Хаоса към Космос. Митичното събитие се развива в *настоящето* „Нека (той) да продължи да побеждава Тиамат и да скъсява дните му!)“, възкликва обредното лице. Двубоят, победата и Сътворението стават в *самия момент*, в който се представят.

В рамките на същия празник се изпълнява и ритуалът *замкук* („жребий“), при който се гадае за всеки от 12-те месеца на годината; това означава да се създадат бъдещите 12 месеца (практиката се среща в множество други традиции — виж по-долу). Слизането на Мардук в ада (той е „затворникът на планината“ — т. е. на ада и на отвъдното) съответства на един период на униние и въздържание (пост), спазван от цялата общност, и на „унижаването“ на царя. Този ритуал се вписва в много по-широката система на карнавалната обредност, на която не

се спираме тук. В същия този момент се провежда и изгонването на болестите и греховете . под формата на *„козел отпущения“*. Кръгът се затваря със свещения брак между бога и Сарпанътум, възпроизведен от царя и от свещена робиня в стаята на богинята[105] и на която несъмнено съответства период на ритуална оргия[106].

Както бе показано, празникът *акиту* обхваща ред драматични елементи, всичките насочени към унищожаване на изтеклото време, възобновяване на първоначалния Хаос и повторение на космогоничния акт. 1. — Първото ритуално действие представя надмощието на Тиамат, т. е. бележи връщане назад в митичното време, предшестващо сътворението; всички форми се сливат и биват погълнати от морската бездна на началото (*апсу*). Възцаряването на един „карнавален цар“ — „унижение“ спрямо истинския владетел, преобръщане на социалния ред (според Берозий робите ставали господари, а господарите — роби) и др. — няма нито един елемент, в който да не се долавя разграждането на вселената, премахващо ред и йерархия, „оргията“, властването на хаоса. Присъстваме на „потоп“, който унищожава цялото човечество, за да подготви идването на нов и възроден човешки род. Впрочем във вавилонската традиция на Потопа (XI табличка от *Песента за Гилгамеш*) се напомня, че преди да се качи на специално построения за бягство от потопа кораб, Утнапищим организирал празник „като на Нова година“ (*акиту*). Елементът потоп, понякога само вода, се открива и в други традиции. 2. — Станалото се в онзи момент, in illo tempore (в началото на годината) сътворение на Света се възобновява всяка година; 3. — Макар и в ограничена степен, човекът участва пряко в космогоничния акт (борби между две групи фигуранти, представящи Мардук и Тиамат; празнувани по този случай „тайнства“[107]).

Както видяхме в предишната глава, това участие се проектира в митичното време, което е съвременно на мига на сътворението на света. 4. — Празникът на „съдбите“ е още една формула на сътворението, при която се „нарича съдбата“ на всеки месец и на всеки ден. 5. — „Възраждането“ на света и на хората намира конкретна реализация в свещения брак (хиерогамията).

Както значението, така и обредността на вавилонската Нова година намират съответствия в целия древноизточен свят. Някои бяха вече отбелязани, но ще се опитаме да допълним списъка. В забележителното си изследване, което за жалост не получи полагащия му се широк научен отглас, Венсинк[108] подчертава симетрията между миторитуалните системи на „Нова година“ в целия семитски свят.

Всяка от тях съдържа все същата идея за ежегодното връщане към хаоса, последван от ново създаване. Венсинк много добре е схванал космическия характер на новогодишната обредност като цяло, при всички резерви относно неговата теория за „произхода“ на тази ритуално-космогонична концепция, търсен в периодичната поява и изчезване на растителността. Действително, за „първобитните хора“ природата е проявление на божественото (хиерофания), и „природните закони“ са една от формите на съществуване и проява на божеството. За неотменното присъствие, под една или друга форма, на „потопа“ и изобщо на водната стихия в новогодишните ритуали може да съдим дори и само по обредните новогодишни възлияния и връзката им с дъжда. Според Р. Елиезер, „светът е създаден през месец Тишри“, докато Р. Джошуа поддържа, че това е станало „през месец Нисан“; впрочем и двата месеца са дъждовни[109].

Тъкмо на празника на странстването (Tabernacles) се решава какво количество дъжд да се отпусне през идващата година[110], т.е. определя се „жребият“ на бъдещите месеци. Христос освещава водата на деня Богоявление, докато Великден и Нова година са обичайните дати за кръщаване в ранното християнство. (Кръщаването е равносилно на ритуална смърт на предишния човек, последвана от ново раждане. В космически план то съответства на потопа: премахване на ясните очертания, сливане на всички форми, връщане към аморфното състояние.) Прозрял мистерията на това ежегодно повтаряне на Сътворението, Ефрем Сирин се е опитал да го обясни: „Бог е създал други небеса, понеже грешниците боготворели небесните тела; той отново създал света, жигосан от Адам. Със самата си слюнка той го сътворил отново.[111]“

Някои следи от стария обреден сценарий, включващ двубой и победа на божеството над морското чудовище — въплъщение на хаоса, се съдържат и в израилтянския новогодишен празник, какъвто го виждаме в йерусалимския култ. Проучванията напоследък[112] разкриха ритуалните елементи и космогонично-есхатологичното звучене на Псалмите, както и ролята на царя в новогодишния празник, при който се чества победата на Яхве (предводител на силите на светлината) над силите на мрака (морския хаос, чудовището Рахаб). Триумфът е последван от възцаряването на Яхве в качеството му на цар и от повторение на космогоничния акт. Гибелта на чудовището Рахаб и победата над Водите (което означава подреждане на света) са равносилни на сътворение на вселената и същевременно на „спасение“ на човека (победа над „Смъртта“, осигуряване на храна за през

идващата година и т.н.[113]).

Нека за момента от всички тези архаични следи в култа запомним периодичното повтаряне[114] на Сътворението (понеже битката с Рахаб предполага връщане към изначалния Хаос, докато победата над „морските бездни“ може да означава само установяването на „твърди форми“, т.е. Сътворение). По-нататък ще видим, че в съзнанието на еврейския народ тази космогонична победа се превръща в триумф над сегашни и бъдещи чужди царе; космогонията оправдава месианизма и апокалипсиса, и полага основите на една философия на историята.

Фактът, че периодичното „спасение“ на човека има пряко съответствие в осигуряването на храна за през идващата година (освещаване на новата реколта) не трябва да ни кара да виждаме в него единствено следите на „примитивен“ аграрен празник. Наистина във всички архаични общества храненето има своето ритуално значение; така наречените „житейски ценности“ представляват по-скоро един биологичен израз на онтологията; за архаичния човек „животът е абсолютна реалност“ и като такава е „свещен“. От друга страна, Нова година в еврейския празник на странстването (Tabernacles), празник на Яхве в пълния смисъл на думата[115], настъпва в петнадесетия ден на седмия месец[116], т. е. пет дни след *йом ха-кипурим*, когато става изгонването на изкупителната жертва (*козел отпущения*). Тези два религиозни момента — изгонването на греховете от общността и Новогодишния празник — трудно могат да бъдат разделени особено ако се отчете фактът, че преди приемането на вавилонския календар тъкмо седмият месец се явява *пръв* в израилтянския календар. Съществувал е обичай по време на *йом ха-кипурим* девойките да отиват на танци и развлечения извън пределите на селото или на града, и по този случай ставали сватбите. И именно през този ден се гледало със снизхождение на ред крайности, някои дори оргиастични, което ни напомня както последната фаза на празника акиту (също провеждан извън границите на селището), така и почти повсеместната разюзданост на новогодишните празненства[117].

Сватби, сексуална разпуснатост, колективно очистване от грешките чрез изповед и изпъждане на *козел отпущения*, освещаване на новата реколта, възцаряването на Яхве и честване на победата му над „Смъртта“ — всичко това са моменти от една обширна празнична система. Полярният и амбивалентен характер на отделните епизоди (пост и излишества, тъга и радост, отчаяние и оргия и т. н.) само потвърждава взаимно допълващата им функция в рамките на една и съща система. Безспорно основните ѝ моменти са очистването чрез

изкупителна жертва и повторението на космогоничния акт от Яхве; всичко останало е само приложение върху различни плоскости и съобразно различните нужди, на все същия архетип — акта на ново раждане на света и на живота като повторение на Раждането на Вселената.

Периодичността на сътворението

Сътворението на света се възпроизвежда всяка година. И в Корана се казва, че „Аллах повтаря Сътворението“[118]. Превръщайки всяка Нова година в начало на нова ера, това вечно повтаряне на космогоничния акт дава възможност на мъртвите да се върнат към живота и поддържа у живите надеждата във възкресението на плътта. Преди да се върнем към съотношението между Нова година и култа към мъртвите, нека отбележим, че почти повсеместно разпространените вярвания за завръщане на мъртвите при семействата им (често под формата на „живи мъртъвци“) около Нова година — и по-точно в 12-те дни от Коледа до Богоявление, са израз на надеждата, че в митичния момент на унищожаване и пресъздаване на света е възможно самото време да бъде премахнато. Тогава мъртвите *ще могат* да се върнат, защото всички препятствия между тях и живите ще са премахнати (нима не е налице връщане към изначалния хаос?), и действително *ще се завърнат*, тъй като в този момент времето е спряло и живите са *съвременни* на мъртвите. И тъй като се подготвя ново Сътворение, те могат да се надяват на трайно и осезаемо връщане към живота.

Ето защо там, където се вярва във възкресението на плътта, то се очаква в началото на годината, т. е. на една нова ера. Лееман и Педерсен доказаха това на примера на семитските народи, докато Венсинк[119] е събрал огромен материал за това, пръснат в християнската традиция. Например: „В дена на Божието явление Всемогъщият събужда телата едновременно с душите“[120].

Един текст *пехлеви*[121] гласи, че „през месеца *кравадин*, ден *ксудат*, господарят Ормузд ще се възроди и ще се сдобие с «второ тяло» и светът ще стане недостъпен за властта на демоните, злините и т.н. Изобилието ще бъде повсеместно, хората няма повече да огладняват; светът ще бъде чист, човекът ще се освободи от противопоставянето на злия дух и безсмъртен вовеки“. В друг текст (*Qazwînî*) се казва, че в деня *навруз* Господ съживил мъртвите „и им върнал душите, и заповядал на небето да изсипе дъжд върху тях, и затова на този ден хората имат обичай да изливат вода“[122].

Тясната връзка между идеята за сътворение чрез водата (морска космогония; периодично създаващ нов свят потоп; дъжд), раждането и възкресението се потвърждават в една сентенция на Талмуда: „Бог има три ключа — от дъжда, от раждането и от възкресението на

мъртвите[123]“.

Символичното повторение на Сътворението в празника Нова година е запазено и до наши дни у мандейците в Ирак и Иран[124]. И до днес, в началото на годината персийските татари засяват семе в делва, пълна с пръст; това се прави в чест на Сътворението[125]. Обичаят да се сеят зърна по време на пролетното равноденствие (у много народи начало на годината е март) се наблюдава в широк ареал и стои във връзка със земеделските празненства[126].

Умирането и възкръсването на природата се вписва в символиката на периодичното възраждане на Природата и човека. Земеделието е само една от плоскостите, върху които се проектира символиката на периодичното прераждане. И ако „земеделската версия“, благодарение на своя народен и емпиричен характер, се радва на изключително широко разпространение, тя не може в никакъв случай да бъде считана за принцип и крайна цел на сложната символика на периодичното възраждане. Нейните основи се крият в лунния мистицизъм, което от етнографска гледна точка я отнася към предаграрния период и предземеделските общества. Основното и същественото е идеята за възраждане, т. е. за повтаряне на Сътворението.

Описаният обичай на персийските татари трябва, следователно, да се вмести в иранската космическа и есхатологична система, която го предполага и обяснява *Навруз* (иранската Нова година) е едновременно празникът на Ахура-Мазда (честван на „деня Ормузд“ през първия месец) и ден на Сътворението на света и човека[127]; в този ден „се подновява сътворението“[128]. Според запазената в *Димаски* традиция[129] царят обявявал: „Ето новият ден на един нов месец на една нова година; трябва да подновим това, което времето е изхабило“. Все тогава се определя и съдбата на хората за цялата година[130].

В нощта на Навруз се виждали безброй огньове и светлини и се практикувало обредно очистване с вода и възлияния, целящи да предизвикат изобилни дъждове през настъпващата година[131].

Съществувал е впрочем обичай по време на „големия Навруз“ всеки да посее седем вида зърна в една делва и „според растежа им да отсъди каква ще бъде реколтата през годината“[132]; обичаят е сходен с „определянето на съдбите“ по време на вавилонската Нова година, запазено чак до наши дни при мандейците и йезидите[133].

Все поради факта, че Нова година повтаря акта на сътворението,

12-те дни от Коледа до Богоявление и до днес са смятани за предзнаменование за 12-те месеца на годината. В цяла Европа селяните предсказват времето и валежите за всеки месец според метеорологичните знаци през тези 12 дни[134].

Същото е и на празника Tabernacles, когато бива определяно количеството дъжд за всеки месец. Във ведическа Индия дванайсетте дни в средата на зимата се схващали като образ и „подобие" на годината[135].

На някои места и в някои епохи, особено в календара на Дарий, иранците си служат с още един новогодишен ден — *mihragân* (празник на Митра), който се пада в средата на лятото. Когато двата празника били включени в един и същ календар, *михраган* започнал да се счита за предзнаменование за края на света. Персийските теолози го имат като знак на възраждането и за края на света, понеже в момента на празнуването му всичко, което расте, достига своята пълнота и изчерпва възможността за по-нататъшен растеж, а животните спират половата си дейност. По същия начин персите смятат Навруз за начало на света, понеже по това време всичко става обратно на описаните факти.[136]

В предадената чрез Ал-Бируни традиция краят на изтеклата година и началото на новата се тълкуват като изчерпване на биологичните ресурси във всеки един план, същински край на света. („Краят на света", т. е. на един определен исторически цикъл, не винаги е отбелязан с потоп, но също и с огън, горещина и т.н. В едно дълбоко историческо апокалиптично видение жаркото лято е представено като връщане към хаоса[137]).

В труда си *„Проблемът за Кентаврите"* Ж. Дюмезил изследва сценария на края и началото на годината в по-голяма част от индоевропейските народи (славяни, иранци, индийци, гърци и римляни) и показва елементите на инициационни обреди, запазени в митологията и фолклора на тези народи.

Анализирайки митовете и ритуалите на германските тайни общества и „мъжки общности", О. Хьофлер[138] прави подобно заключение относно важността на 12-те допълнителни дни и особено на Нова година. Обредите с огън от началото на годината и карнавалните сценарии на тези 12 месеца са предмет на обширното изследване на В. Лиунгман[139], с чиято насока и резултати не винаги сме съгласни. Да споменем и проучванията на Хут и Хертел[140]: опирайки се на римски и ведически материал, те наблягат върху мотива за обновление на света чрез палене на огън по време на

зимното слънцестоене, което в крайна сметка е равностойно на ново сътворение. За целите на настоящия труд ще припомним само няколко характерни черти: 1. Дванадесетте дни на преход предсказват дванайсетте месеца на годината; 2. През съответните 12 нощи мъртвите се връщат при своите семейства: поява на коня (чиято погребална символика няма защо да се доказва) през последната нощ на годината; все през 12-те нощи — присъствие на хтонично-погребалните божества Холда, Перхта, „Дивата коса“ и др. Често (у германци и японци) посещението на мъртвите се извършва по време на празничната церемония на тайните мъжки общества[141]; 3. Тогава огънят се изгасява и пали отново[142]; и накрая 4. това е моментът на инициациите и огньовете са тяхна неотменима част[143]. В този миторитуален ансамбъл от края на годината трябва да включим още два елемента: 5. обредните боеве между две групи противница[144]; и 6. еротичния елемент, включващ преследвания на девойки, „гандхарвически“ сватби, оргии.

Всеки един от горните миторитуални сюжети свидетелства за изключителния характер на дните, които предшестват и следват Първия ден на годината („Нова Година“), при все че нейната есхатологична и космологична функция (премахване на изтеклото време и повтаряне на Сътворението) не се проявява открито никъде освен в обредите за предсказване на месеците и 8’гасенето-запалването на огъня. Тази функция присъства имплицитно и в останалите миторитуални теми. Как другояче да тълкуваме, например, връщането на душите на мъртвите, освен като знак на спиране на профанното време и за парадоксално съжителство на „миналото“ с „настоящето“? То се проявява в подобна глобална форма именно във време на „хаос“, където всички времена съществуват едновременно едно до друго, Последните дни на изтеклата година са тъждествени с Хаоса отпреди сътворението, както с нахлуването на мъртвите в света на живите (при което се анулират законите на времето), така и поради сексуалната разпуснатост, която в повечето случаи е сигурен признак за това състояние. И дори когато, вследствие на многобройните реформи в календара, Сатурналиите престанали да съответстват на края на една година и началото на нова, те остават знак на премахването на всички норми и илюстрират преобръщането на ценностите (смяна на съотношението господар-роб, на жените се гледа като на куртизанки и т.н.), както и всеобщата разпуснатост, на едно оргиастично организирано общество — с една дума, на отстъплението на всички форми в сферата на неопределеното. Самото място на

оргиите у примитивните народи — предпочитани са били критичните за реколтата моменти (когато семената са още в земята) потвърждава симетрията между разпадане на „формата“ (в случая семената) в земята и разпадът на „социалните форми“ в оргиастичния хаос[145].

Налице е едно връщане към изначалната цялост в двете плоскости — растителна и човешка. И в растителен, и в човешки план се наблюдава връщане към изначалното единство, установяването на „нощен“ режим, при който границите, очертанията и разстоянията се изтриват.

Ритуалното изгасяване на огъня се вписва в същата тенденция към изличаване на съществуващите „форми“ (изхабени просто поради факта, че съществуват) за да се направи място на раждането на нова форма, произлязла от ново Сътворение. Обредните боеве между две групи фигуранти правят действителен космогоничния двубой между бога и изначалния змей (почти навсякъде змията символизира латентното и недиференцираното). И накрая, съответствието между инициациите — където запалването на „новия огън“ играе основна роля, новогодишният период се обяснява както с присъствието на мъртвите (тайните общества и инициационните групи са същевременно и представители на предците), така и със самата структура на тези празненства, предполагащи „смърт“ и „възраждане“, „ново раждане“ и „нов човек“. Не може да се намери по-подходяща рамка за инициационните обреди от тези дванадесет нощи, когато изтеклата година си отива и отстъпва място на нова година, т.е. на епоха на нов живот на света, създаден отново.

Засвидетелствани у почти всички индоевропейски народи, тези новогодишни миторитуални сценарии с карнавалните си шествия, хтонични животни, тайни общества и т.н. без съмнение са съществували, в най-общи линии, още в епохата на индоевропейското единство. Но те не могат да бъдат считани за изключително творение на индоевропейците; доста векове преди появата им в Мала Азия миторитуалният новогодишен комплекс е бил познат на шумеро-акадите тъкмо като повторение на Сътворението на света, и негови основни елементи намираме при египтяните и евреите. Тъй като тук интересът не е насочен към произхода на мито ритуалните форми, засега се задоволяваме с хипотезата, според която те са се съдържали в праисторическата традиция на тези две групи народи (от Близкия Изток и на индоевропейците). Хипотезата е защитима и поради факта, че подобна система се проявява в една отдалечена култура — японската. Като прави сравнение между японските и германски тайни

общества, Ал. Славик[146] разкрива множество паралели между тях. И у германци, и у японци (а и при други индоевропейски народи) последната нощ от годината е белязана от появата на животни с погребална символика (кон и др.), на хтонични божества, от маскираните обхождания на мъжките тайни общества. Все по това време се празнуват инициациите и мъртвите посещават живите. Древността на подобни тайни общества в Япония изключва, поне при съвременното състояние на знанията, каквото и да е влияние от семитския Изток и от индоевропейците. Според изследователя всичко, което може да се твърди със сигурност, е, че и на Запад, и на Изток в Евразия обредният комплекс на „посетителя“ (душите на умрелите, богове, и т.н.) се е развил преди историческата епоха[147].

Налице е още едно доказателство за архаичния характер на новогодишните празненства.

В японската традиция се е запазила и една, нека я наречем, мистична психо-физиологична концепция относно това празнуване. Като използва резултатите на японския етнограф Масао Ока[148].

А. Славик включва церемониите на тайните общества в т. нар. комплекс *тама* — едно присъщо на човека „духовно вещество“, което се намира в душите на мъртвите и в „светите хора“. При прехода от зима към пролет то се „бунтува“ и се стреми да напусне тялото, като същевременно подтиква мъртвите към обителта на живите (културен комплекс на „посетителя“). Честването на тези празници се тълкува като опит да се попречи на тама да напусне тялото[149]. Възможно е една от целите на празниците, отбелязващи края на годината и началото на новата, да представлява подобно „фиксиране“ на тама; но нека от тази психо-физиологична японска мистика запомним преди всичко смисъла на ежегодната криза; стремежът на тама да се „раздвижи“ и напусне нормалното си състояние при прехода от зима към пролет е чисто и просто една физиологична формула на връщането към хаоса. В ежегодната криза на тама се съдържа предчувствието на примитивния човек за неизбежното объркване и преобръщане, с които се затваря една историческа епоха, за да се състои обновлението и новото раждане, т.е. историята да започне отначало.

Непрекъснато възраждане на времето

Хетерогенният материал, изложен на предишните страници, не трябва да ни отклонява от поставената задача, а тя не е да се правят прибързани историко-етнографски заключения. Целта ни беше само един сумарен феноменологичен анализ на периодичните очистителни обреди (изгонване на демоните, болестите и греховете) и на празненствата, отбелязващи края на годината и началото на следващата. Признаваме, че във всяка група сходни вярвания има множество нюанси, разлики и несъвместимост, както и че произходът и разпространението на тези ритуали повдигат маса непроучени проблеми. Ето защо избягваме всякаква социологическа или етнографска интерпретация и се задоволяваме с обикновено тълкуване на общия смисъл на всички разглеждани празници. Крайната цел е да разберем смисъла им, да видим какво ни показват, дори и ако се наложи да оставим за по-далечното бъдеще специалното изследване на всеки миторитуален комплекс, било то от генетическа, било от историческа гледна точка.

Наличието на значителни различия между различните групи периодични празници се разбира от само себе си, дори и само поради факта, че се съпоставят „исторически“ и „неисторически“, „цивилизовани“ и „първобитни“ народи или пластове. Интересно е да се отбележи, че обредният новогодишен сценарий на възпроизвеждане на Сътворението е по-ясен и експлицитен у историческите народи — тези, с които започва историята: вавилонци, египтяни, евреи, иранци. Като че ли тези народи, осъзнаващи се като първо-строители на „историята“, нарочно са записали делата си за полза на идващите поколения, и не без неизбежното преобразуване на архетипи и категории, каквото видяхме в предишната глава. Изглежда, че тъкмо тези народи са изпитвали по-належаща необходимост да се възраждат периодично чрез *премахване* на изтеклото време и повторение на космогоничния акт. Що се отнася до „примитивните“ общества, все още живеещи в рая на архетипите, за тях времето се отчита само биологично, без да се превръща в „История“ (т.е. без корозивното му въздействие да се осъзнава като невъзвратимост на събитията); те периодически се възраждат чрез прогонване на „злините“ и изповед на греховете. Може да се каже дори, че у някои народи космогоничният момент е изразен чрез растителността. Тези общества също се нуждаят от периодично прераждане и това е доказателство, че не могат да

останат задълго в тъй наречения от нас „рай на архетипите“ и че започват да осъзнават (разбира се, много по-бавно отколкото съвременния човек) необратимостта на събитията, т.е. да регистрират „историята“. За тези примитивни народи, също както и за другите, съществуването на човека във вселената е следствие на падение. Необозримият и еднообразен материал като изповедите на прегрешенията (основно изследван от Р. Петацони в образцовия му труд[150]) показва, че дори в най-простите човешки общности „историческата“ памет, което ще рече споменът за събития, несвързани с архетип и за „лични“ събития, най-често означавани като „грехове“, е непосилно бреме. Известно е, че в основата на изповедта стои магическата по същество идея за премахване на прегрешението чрез физическо действие (кръв, акта на произнасяне на думата). Но в този случай изповедта ни интересува не като процес или техника, а като израз на необходимостта на примитивния човек да се освободи от спомена за „грешката“, т. е. от поредица „лични“ събития, чиято съвкупност представлява „Историята“.

Така си даваме сметка за изключителната важност, която придобива у народите — творци на историята, колективното прераждане чрез повторението на космогоничния акт. По различни причини, но главно поради метафизичната и неисторична същност на индийската душевност, индийците не са създали космологичен новогодишен сценарий в тези размери, в каквито го срещаме в Близкия изток. Нека припомним също, че един образец на исторически народ като римския живее непрекъснато с идеята за „края на Рим“ и непрекъснато търси системи на обновление (*renovatio*). За момента изоставяме този път и само ще припомним, че извън насочените към *премахване на историята* периодични празници, традиционните общества (т. е. всички, включително и днешните) са познавали и прилагали други методи за възраждане на времето.

Другаде вече показахме[151], че обредите по построяването също предполагат в някаква степен точна имитация на космогоничния акт. За традиционния човек имитирането на архетипния модел представлява връщане към митичното време, в което е зададен този архетип. Следователно и ритуали от този тип, които не са нито колективни, нито периодични, също бележат спиране хода на профанното време и проектират това in illo tempore. Всички ритуали имитират божествен архетип и непрекъснатото им възобновяване се събира в същия митичен момент на безвремие. Строителните обреди ни разкриват нещо повече: тук става дума за имитирането на

космогонията, т. е. извикването ѝ към нов живот. „Нова ера“ се отваря с построяването на всяка къща. Всеки строеж е едно *абсолютно* начало, което се стреми да възстанови началния миг на сътворението и даде пълнота на дадено настояще, което не съдържа нито грам „история“. Действително, запазените до днес строителни обреди са в по-голямата си част преживелици и е трудно да се определи в каква степен им съответства личен опит, фиксиран в съзнанието на хората, които ги наблюдават; тази рационалистична забележка може обаче да се пренебрегне. Важното е, че човекът е усетил необходимостта да възпроизведе сътворението на света в строежите си, каквито и да са те, и че това възпроизвеждане го връща в първоначалното време, както и самият факт, че той се е нуждаел от възможно най-често връщане към този митичен момент, за да се възроди. Доста смелост се изисква, да се покаже в каква степен съвременните наблюдатели на строителни обреди могат да се считат за участници в тази мистерия. Без съмнение, техният личен опит е по-скоро в сферата на профанното: „новата ера“, открита с една построена къща, се превежда като „нов етап“ от живота на бъдещите ѝ обитатели. Но от това структурата на мита и на обреда съвсем не се променя, дори и в случай, че извиканият при това връщане към началото житейски опит има само профанен характер. Един строеж винаги е ново организиране на света и на живота. На съвременния човек му е нужна само малко повече житейска чувствителност, за да преоткрие обновлението тогава, когато строи нова къща или влиза за пръв път в нея; по същия начин и Нова година запазва в съвременния свят престижа на края на едно минало и на началото на „нов живот“.

Всяко брахманско жертвоприношение бележи ново сътворение на света[152]. В действителност самото издигане на олтара се възприема като „сътворение на света“. Водата, в която месят глината, е първоначалната Влага; самата глина за основите е Земята, стените представляват Атмосферата, и т.н. Нещо повече, всеки етап от строителството на олтара се съпровожда от напеви, които определят коя точно част от вселената се строи[153]. И ако издигането на жертвения олтар имитира космогоничния акт, самото жертвоприношение има друга цел: да се възстанови изначалния ред, какъвто е съществувал преди сътворението. Праджапати създал вселената от самия себе си; изпразнен от собствената си материя, „той се уплашил от смъртта“[154] и боговете му донесли дарове, за да го съживят и „направят“ отново. По аналогичен начин и до днес всяко принасяне на жертва възпроизвежда възстановяването на Праджапати. „Този, който извърши добро дело,

след като е разбрал това, или дори само разбере (без да извърши някакъв обред), възстановява разкъсания бог (като го прави) цялостен и завършен“[155].

Съзнателното усилие на този, който принася жертва, да възстанови изначалното единство (т.е. *Единното цяло* отпреди Сътворението), е основна характеристика на индийската душевност с жаждата й за това изначално Цяло, но тук няма да се спираме на това. Достатъчна е констатацията, че при всяко жертвоприношение брахманът възпроизвежда архетипния космогоничен акт и че съвпадането между „митичния момент“ и „настоящия момент“ предполага както премахване на профанното време, така и продължително възраждане на света.

Ако в действителност „Праджапати е годината“[156], то „Годината е смърт и този, който го знае, остава недокоснат от Смъртта“[157]. Ведическият олтар е материализирано Време[158]. „Олтарът на огъня е годината… Нощите са камъните на оградата и те са 360 на брой, понеже има 360 нощи в годината; дните са тухлите *yajusmall* и такива има 360 на брой, понеже дните са 360 в годината[159]“.

В даден момент от строителството на олтара се поставят две тухли, наречени на сезоните (*rtavyâ*) и коментарът е: „Защо се слагат тези две тухли? То е, защото този Агни (олтарът-огнище) представлява годината… Той е Праджапати, а Праджапати е Годината[160]“. Самото изграждане на ведическия олтар „прави отново“ Праджапати, а също и Космическото време. „Олтарът на огъня има пет слоя… (всеки слой съответства на един сезон), петте сезона правят една година и Агни (олтарът) е Годината… Този Праджапати, който се разпаднал на съставните си части, е самата Година и петте части на тялото му са сезоните. Пет годишни времена, пет слоя. Тъй както се натрупва пласт след пласт, така сезоните създават Праджапати… Тези пет части от тялото му…, представляващи сезоните, са изток; има пет пласта, пет Изтока. И като се трупат пласт след пласт, всеки от един изток, така се строи Праджапати, който е Годината“[161].

Така в строителството на всеки нов ведически олтар не само се повтаря космогонията и се вдъхва живот на Праджапати, но и се строи самата „Година“, т.е. Времето е възродено, като се „създаде“ отново.

Английският антрополог Хокарт[162] пространно изследва церемониите, които съпровождат възцаряването на владетеля у множество народи — „примитивни“ и цивилизовани — и ги сравнява с инициационните обреди (чийто произход авторът търси в царския ритуален сценарий). Отдавна е известно, че инициацията, с присъщата

й обредна „смърт“ и възкресение, може да се разглежда като „ново раждане“. Но на Хокарт принадлежи заслугата, че посочва елементите на инициация в ритуала на короноване на владетеля и установява паралели в този дух между цели групи от ритуали. От това изследване ще припомним и няколко факта: например, че у жителите на островите Фиджи в планинския район Вити Леву възкачването на нов вожд се нарича „сътворение на света“, докато при намиращите се на изток от Вануа Леву племена същата процедура (mhuli vanua/tuli vanua) е преведена като „fashioning the land“ или „creating the Earth“ (създаване на Земята — Бел. прев.)[163]

От предишната глава стана ясно, че влизането в собственост на една територия при скандинавците е равнозначно на повтаряне на Сътворението. За туземците от Фиджи „миросъзданието“ се повтаря при всяко възшествие на нов вожд; впрочем тази идея се е запазила и на други места, под една или друга форма. Почти навсякъде възцаряването на нов владетел се е схващало като прераждане на историята на съответния народ, и дори на всеобщата история. С всеки нов владетел, колкото и незначителен да е той, започва „нова ера“. Често в подобни формулировки се вижда превзетост или стилистична украса, но те изглеждат изключителни само поради обвивката на тържественост, с която са дошли до нас. Според примитивното схващане „новата ера“ започва не само с всяко ново възцаряване, но и с всяка първа брачна нощ, с раждането на всяко дете и т.н., защото вселената и човекът се възраждат безспирно и чрез всякакви средства, миналото се консумира, а злото, болестите и прегрешенията се очистват без остатък. Избиращи различни формули, всички тези начини на възраждане са насочени към една и съща цел: да се унищожи изтеклото време, да се премахне историята посредством връщането за миг in illo temporee чрез повторение на космогоничния акт.

Да се върнем на островите Фиджи, където „сътворението“ се повтаря не само при възшествието на всеки нов владетел, а и всеки път, когато реколтата е слаба. Хокарт не се спира на тази подробност понеже тя не подкрепя тезата му за „ритуалния произход“ на космогоничния мит, но за нас тя е от голямо значение. Всеки път, когато животът е застрашен и вселената им изглежда изчерпана и празна, жителите на Фиджи изпитват необходимостта да се върнат към началото, in principium; с други думи, те очакват възобновяването на космическото време не като *поправяне*, а тъкмо като *пресъздаване* на този живот. Оттук произтича и огромното значение, което придобива в

ритуалите и митовете всичко свързано със и обозначаващо „началото“, изначалното и първото: нови съдове и „вода, налята преди зори“ в народната медицина и магически практики, темите за „детето“, „сирачето“ и т.н.[164]. Лекарството е ефикасно само ако се знае произхода му и ако впоследствие *употребата* му се представи, че протича едновременно с *митичния момент на неговото изнамиране*. Ето защо значителен брой баяния и заклинания припомнят „историята“ на болестта или на причинителя й — зъл дух, като се връщат същевременно и в момента, когато божество или светец сполучва да овладее демона. Така например в едно асирийско заклинание срещу зъбобол[165] се изтъква, че „след като Ану направил небесата, те направили земята, земята направила реките, реките направили каналите, каналите направили блата, а блатата произвели Вер“. „Облян в сълзи“, Вер отива при Шамаш и Еа и пита какво ще му отредят за храна („да разяде“). Боговете му предлагат плодове, но той им иска човешки зъби. „Понеже поиска това, о Вер, нека Еа те смаже с могъщата си длан!“ Налице е не просто на повторение на парадигматичния лечителски жест, осигуряващ ефикасното лечение (Еа унищожава Вер), но и самата митична „история“ на болестта, с помощта на която лечителят проектира своя пациент in illo tempore.

Примерите лесно могат да се умножат, но не изчерпват темите, заложени в настоящия труд, и не това е нашата задача. Ние искаме само да ги подредим с оглед на една обща перспектива, а именно: необходимостта на архаичните общества периодично да се възраждат чрез унищожаване на времето. Независимо дали са колективни или индивидуални, периодични или спорадични, обредите на пресъздаване съдържат винаги като структура и като значение елемент на повторение на архетипно действие, най-често на акта на сътворението. Това, което свързва всички тези архаични системи, е премахването на конкретното време и, оттам, анти-историчността им. Отказът да се запази спомена за миналото, дори и за непосредственото минало, според нас е показател за една особена антропология. Това означава отказ на архаичния човек да се възприеме като историческо същество, отказ да отдаде каквато и да е действителна стойност на „паметта“ и впоследствие на необичайните събития (т.е. тези, които нямат свой модел-архетип) и които всъщност изграждат конкретното време. В последна сметка, всички тези ритуали и поведенчески практики могат да се разчетат като *стремеж към „обезценяване“ на времето*. Доведени до крайната си точка, всички приведени по-горе обреди и поведенчески актове биха се вписали в следната формулировка: ако не

му се обръща внимание, времето не съществува, а там, където ходът му става осезаем (по причина на човешките „грешки“, допуснати поради отдалечаване от архетипа и навлизане в конкретното времетраене), времето може да бъде премахнато. Ако се погледне в истинската перспектива, въпреки че протича във времето, животът на архаичния човек е сведен до повторение на архетипни действия (т. е. на *категории*, а не на *събития*) при непрекъснатото повторение на едни и същи митове за сътворението. Той не носи тежестта на времето и не регистрира неговата необратимост, с други думи не държи никаква сметка за тези качества, в които се изразява самото съзнание за времето. Както мистикът и изобщо религиозният човек, „примитивният“ човек живее в сегашно продължително време. (И в този смисъл може да се каже, че религиозният човек е „примитивен“; той повтаря жестовете и постъпките на някой друг и чрез това повторение живее постоянно в настоящето).

Непрекъснатото обновяване на времето (т.е. в течение на целия интервал, наречен „година“) у примитивния човек се доказва и от древността и универсалния характер на свързаните с Луната вярвания. Луната е първият мъртвец, но и първият умрял, който възкръсва. Другаде вече показахме[166] значението на лунарните митове за появата на първите цялостни „теории“ във връзка със смъртта и възкресението, с плодовитостта и прераждането, инициациите и т.н. Тук ще напомним само, че ако Луната служи за „измерване“ на времето (в индоевропейските езици повечето термини, означаващи *месец* и *луна*, са производни от корена •*me*–, който на латински дава както mensis, така и melior, „меря“) и ако фазите й представляват една времева единица (месец) доста преди преминаването към слънчевата година и по много осезаем начин, с това тя разкрива и „вечното завръщане“.

Фазите на луната — поява, нарастване, смалява-не и изчезване, последвано от нова поява след безлунни три нощи — са изиграли огромна роля за формирането на цикличните концепции. Такива намираме главно в апокалипсисите и в архаичните антропогонии[167]; потопът или наводнението слагат край на изчерпалото се и потънало в прегрешения човешко общество, и роденото наново човечество обикновено води началото си от спасил се от потопа митичен „прадед“, или от свързано с луната животно. Стратиграфският анализ на тези групи от митове показва очевидния им лунен характер[168].

Това означава, че лунните ритми не само покриват кратките интервали (седмица, месец), но и дават архетипа на по-продължителното времетраене; фактически „раждането“ на една

човешка общност, нейният растеж, овехтяване („износване“) и смърт са приравнени към лунния цикъл. Този паралелизъм е от значение не само защото ни разкрива „лунната“ структура на космическото „ставане“, но и поради оптимистичната си насоченост: както луната никога не изчезва окончателно (а е последвана от нова луна), така и човешката смърт, и особено загиването на една човешка общност (потоп, наводнение, потъване на материк) не бива пълна и завинаги, защото една преживяла катастрофата семейна двойка дава живот на новото човечество.

Това циклично схващане за смърт и ново раждане на човечеството се е запазило и в историческите култури. През III в пр.н.е. Берозий дава на елинистическия свят — откъдето го приемат римляни и византийци — вулгаризираната версия на халдейското учение за „Голямата Година“. В него Вселената се разглежда като вечна, но периодически всяка „Голяма година“ се унищожава и сътворява отново (съответният брой хилядолетия варира според различните школи). Когато седемте планети се съберат заедно в знака на Рака („Голямата зима“), ще стане потоп; когато се срещнат в знака на Козирога (т.е. в лятното слънцестоене на „Голямата година“), цялата Вселена ще бъде погълната от огъня. Възможно е тази доктрина за периодични космически пожари да е била споделяна и от Хераклит[169]; във всеки случай тя доминира в схващанията на Зенон и в цялата космология на стоиците. Митът за космическото изгаряне (’εκπύροσις) се е радвал на широко разпространение между I в. пр. н. е. и III в. в н. е. в целия източен регион на римския свят и бива включен в значителен брой учения (*гноси*), възникнали на основата на гръко-иранско-юдейския синкретизъм. Подобни идеи се срещат в Индия и Иран (където вавилонското влияние е несъмнено поне в астрономическите изчисления), както и у маите от Юкатан и при мексиканските ацтеки. Ще се върнем на тези въпроси, но още отсега можем да подчертаем „оптимистичния характер“ на тези идеи. Този оптимизъм се свежда до съзнанието за нормалност на цикличната катастрофа, до сигурността относно нейния смисъл, и особено в убеждението, че тя никога не е окончателна.

Видяна в „лунната“ перспектива, човешката смърт, както и периодичната гибел на човечеството, са необходими по същия начин, както и трите денонощия са сенките, предшестващи „възраждането“ на луната. Смъртта на човека и на човечеството са необходимо условие за тяхното ново раждане. Една форма, каквато и да е тя, се изхабява и отслабва поради самия факт на своето съществуване; за да се възземе

отново, тя трябва — макар и само за миг, да бъде погълната от аморфното, да се разтвори в изначалното единство, от което е произлязла. С други думи, тя трябва да се върне към хаоса, да влезе отново в „хаоса“ (в космически план) и в „оргията“ (негова проекция в социален план), в „сенките“ (за посевите), във водата (кръщение в чисто човешки план, „Атлантида“ в историческа проекция) и т. н.

Наблюдението показва, че доминиращото във всички тези космическо-митологични лунарни концепции е цикличното завръщане към началната точка, с една дума — „вечното завръщане“. Отново откриваме мотива на повторението като архетипно действие, с възможните му проекции: космическа, биологична, историческа, човешка и т.н. Но същевременно различаваме и цикличната структура на времето, което се възпроизвежда в който и да е план при всяко ново „раждане“. Това „вечно завръщане“ подсказва, че имаме работа с една онтология, останала незаразена от идеята за времето и за *ставането*. Тъй както гърците търсят утоляване на метафизичната си жажда за „онтично“ и за статичното в мита за вечното завръщане (от гледна точка на безкрайността, *ставането* на нещата, които постоянно се връщат към предишното състояние, е имплицитно сведено до нула, и може дори да се твърди, че „светът остава на едно място“), така и „примитивният човек“, давайки кръгова посока на времето, унищожава неговата необратимост. Във всеки един момент всичко започва отначало; миналото е само предзнаменование на бъдещето. Нито едно събитие не е необратимо, никоя промяна не е окончателна. В известен смисъл, нищо ново не се случва, тъй като всичко е повторение на едни и същи архетипи; като актуализира митичния момент на архетипното действие, повторението винаги поддържа света във все същия миг на началата. Времето не служи за друго освен да даде възможност на нещата да възникнат и да съществуват, без да има някакво решаващо въздействие върху тяхното съществуване — понеже самото то непрекъснато се възражда.

Хегел твърди, че в Природата нещата се повтарят до безкрайност и че „няма нищо ново под слънцето“. Всичко, което разгледахме дотук, потвърждава наличието на идентично схващане и на хоризонта на архаичното съзнание; нещата се повтарят до безкрай и в действителност нищо ново не се случва под слънцето. Но както видяхме в предишната глава, това *повторение има някакъв смисъл*: само то придава реалност на събитията. Освен това, при повторението времето е. спряло, или поне жизнеността му е намалена. Но наблюдението на Хегел е от значение по друга причина: Хегел се

опитва да изгради една философия на историята, в която историческото събитие, макар и необратимо и автономно, все пак може да се пише в една отворена диалектика. За него историята е „свободна“ и винаги „нова“, тя не се повтаря, но въпреки всичко е съобразена с плоскостта на действие на Провидението. Следователно историята има образец (или идеал, но това е все същото) в самата диалектика на Духа. На тази неповтаряща се история Хегел противопоставя „Природата“, където нещата се възпроизвеждат до безкрайност. Видяхме, че в продължение на доста дълъг период от време човечеството се е противопоставяло с всички средства на „историята“. Можем ли от всичко това да заключим, че през цялото това време то е пребивавало в Природата, без да се откъсне от нея? „Само животното е наистина невинно“, пише Хегел в началото на своите *Лекции по философия на историята*. Примитивните хора не винаги са се възприемали като „невинни“, но са се стремели да станат отново такива чрез периодичната изповед на грешките си. Можем ли в този стремеж към очистване да видим носталгията по изгубения рай на животинското? И дали желанието да нямаш „памет“, да не отчиташ времето, а само да го понасяш като един от параметрите на съществуването си, без да го „интериоризираш“ и превърнеш в съзнание, не може да се тълкува като жажда на примитивния човек към „онтичното“, като волята му да съществува, както съществуват и архетипните същества, чиито действия той непрекъснато възпроизвежда?

Трета глава „Нещастие“ и „история“

„Нормалност“ на страданието

С тази глава пристъпваме към човешкия живот и към „историческото съществуване“ от една нова гледна точка. Както бе показано, архаичният човек се стреми да се противопостави — с всички средства и власт, с които разполага — на историята, видяна като верига от необратими, непредвидими събития със своя собствена стойност. Той отказва да я приеме и оцени като такава, като *история*, но — безсилен пред космическите катастрофи, военната разруха, несправедливостта на самата обществена структура, и дори пред личните нещастия — той не може да я изтрие съвсем. Интересно е да се проследи към архаичният човек е *понасял* тази „история“, т.е. какво влияние са оказвали върху него бедствията, нещастието и „страданията“, които са били неизбежен спътник на всяко индивидуално човешко съществуване и на всяка общност.

Какво значи „да живее“ за един човек от традиционното общество? Преди всичко — да живее съобразно с архетипи, според извънчовешки модели. Което означава да се живее в сърцевината на *действителността,* понеже — както бе показано в първа глава — истински реални са само архетипите. Да се живее съобразно с архетипи значи да се спазва „законът“, а законът е първоначалната теофания, откровението, чрез което божеството или митичното същество явява нормите на съществуване в изначалното „онова време“. (И ако чрез повтарянето на действията-парадигми и периодичните празници архаичният човек успява да анулира времето, той все пак живее и съобразно с ритъма на вселената, и дори се вписва в тях; нека само напомним колко „реални“ са за него денят и нощта, сезоните, лунните цикли, слънцестоенето и т.н.).

Какво биха могли да означават „страдание“ и „болка“ в рамките на това съществуване? Те не могат в никакъв случай да се сведат до лишени от смисъл житейски факти, които човекът само „изтърпява“ като неотвратима съдба в същия смисъл, в който понася и суровия климат. От каквото и естество да е и под каквато и външна форма да се проявява, *страданието има своя смисъл*: то отговаря, ако не винаги на даден прототип, то поне на установен и неоспорим ред. Твърди се, че голямата заслуга на християнството спрямо стария средиземноморски морал е да се придаде ценност на страданието, да се трансформира от отрицателно състояние в „положителен“ духовен опит. Твърдението е валидно тъкмо — за *придаването на ценност* на страданието, стигащо

до осъзнат стремеж към него поради свойството му да бъде спасител. Но ако предхристиянското човечество (с няколко изключения) не цени и не се стреми към страданието като инструмент за очистване и духовно издигане, то все пак не го е схващало като *лишено от смисъл*. Става дума за страданието като *събитие*, като *исторически факт*, когато то е причинено от космическо бедствие (суша, наводнение, буря), от нашествие (опожаряване, поробване, унижаване) или от социалните неправди.

Ако хората са понасяли тези страдания, то е тъкмо защото не са им се стрували нито излишни, нито произволни. Примерите са много и твърде достъпни, за да се впускаме в тях. Когато полето на архаичния човек изгаря от суша, добитъкът му измира от болести, детето — болно, а самият той лежи в треска, или когато един първобитен ловец се окаже без никаква лов — всички тези обстоятелства не се отдават на случайността, а напротив, на някакви магични или демонични въздействия, оръжия срещу които има единствено жрецът или магьосникът. Както общността по време на космическа катастрофа, човекът се обръща към магьосника, за да неутрализира магическото действие, или към жреца, който ще направи боговете милостиви към него.

Ако намесата им остане безрезултатна, заинтересуваните ще си припомнят съществуването на Върховното Същество, почти забравено през останалото време, и ще отправят към него молитви, придружени с дарове и жертвоприношения. „Ти, който си горе, не ми вземай детето, то е още много малко!“ — умоляват номадите от племето селкнам в Огнена Земя. „О, Тсуни-гоам, само ти знаеш, че аз съм невинен!“ — нареждат хотентотите. По време на буря пигмеите от племето Семанга дерат прасците си с бамбукови ножове и пръскат капки кръв на всички страни, като викат: „Та Пен! не съм закоравял, плащам ти прегрешението си. Приеми дълга ми, плащам ти го!“[170].

Нека пътьом подчертаем един факт, останал неразвит в подробности в кулата на така наречените примитивни народи Върховните Същества се намесват само в краен случай, когато обръщането към богове, демони и магьосници с цел „изгонване“ на някакво страдание, не е дало никакъв ефект. По този случай пигмеите *семанга* си признават всички прегрешения, за които се считат виновни — обичай, регистриран и на други места, когато се прибягва към последната възможност да се облекчи едно страдание.

Всеки момент от магическо-религиозното лекуване на страданието ясно показва неговия смисъл: то е предизвикано от

магическо действие на неприятел, нарушаване на табу, преминаване през опасна зона, от гнева на някое божество или, когато всички други възможности са изчерпани, от волята или гнева на Върховното Същество. Първобитният човек — и както ще видим след малко не само той, не може да си представи непричинено „страдание“[171].

То произтича или от лична грешка (ако налице е религиозна простъпка), или от злонамереността на съседа (когато вещерът открие, че става дума за магическо действие), но винаги в основата лежи някакво прегрешение или най-малкото *причина*, свързана с волята на забравения Върховен бог, към когото човек рано или късно е принуден да се обърне. Всяко от тези обяснения прави „страданието“ разбираемо и, вследствие на това — поносимо. Примитивният човек се бори срещу него с помощта на всички налични магикорелигиозни средства, но има моралната сила да го понесе, *защото то не е абсурдно*. Критичният момент на „страданието“ е самата му поява, и то смущава само доколкото първопричината му остава скрита. В мига, в който магьосникът или жрецът открие защо децата или животните измират, защо сушата трае прекалено дълго, дъждът се лее като из ведро, дивечът изчезва и т.н., „страданието“ започва да става поносимо. То придобива смисъл и причина, което дава възможност да се включи в система и да се обясни.

Казаното по-горе за „примитивния човек“ се отнася до голяма степен и за човека от архаичните култури. Разбира се, обясненията за цената и причината на болката и страданието се менят според народите, но подобно „оправдание“ се среща навсякъде. Най-общо може да се каже, че „страданието“ се приема като следствие на някакво отклонение спрямо „нормата“. Естествено е тази „норма“ да е различна в отделните цивилизации. За нас е от значение фактът, че в нито една архаична цивилизации болката и страданието не се считат за „слепи“ и безсмислени.

Индийците доста рано са изработили концепцията за всеобщата причинност — *кармата*, която интегрира настоящите събития и страдания на индивида, обяснявайки същевременно и нуждата от преселение на душата. В светлината на закона карма страданието не само бива осмислено, но и придобива положителна стойност. Страданията на настоящото съществуване са не само заслужени — понеже се явяват съдбовният резултат от грехове и грешки, натрупани през предишните съществувания, но и добре дошли, понеже само това е начинът да се погълне и да се ликвидира поне част от кармичния дълг, който тежи върху индивида и предрешава кръга на бъдещите му

съществувания. Според индийската концепция всеки се ражда с дълг, но също така и свободен да натрупва нови дългове. Животът му представлява дълга серия от плащане на заемите, чието осчетоводяване не винаги е формално. Този, който не е изцяло лишен от разум, може да понесе с достойнство страданията, болките, удари на съдбата, неправдите и пр., понеже всяко едно от тези „нещастия“ решава едно кармично уравнение, оставено от някой предишен живот. Очевидно индийската спекулативна мисъл е търсила, и доста рано изнамерила средства, с помощта на които човекът може да се освободи от безкрайната причинно-следствена верига, управлявана от кармическия закон. Подобни решения, обаче, не обезценяват самия смисъл на страданието, а напротив, подсилват го. Както йога, будизмът тръгва от принципа, че цялото съществуване е болка и предлага възможността пълно и окончателно да се надскочи тази непрекъсната верига от страдания, до която се свежда животът в последна сметка. Но будизмът — впрочем също както йога и всеки друг индийски метод да се постигне свободата, не се съмнява нито за миг в това, че болката е „нормална“. За Веданта страданието е „илюзорно“ само доколкото самата Вселена е такава; нито човешкото преживяване на болката, нито Вселената са реалности в онтологичния смисъл на думата. Извън изключенията като материалистическите школи *Локайата* и *Щарвака*, за които „душа“ и „Бог“ не съществуват, а бягството от болката и търсенето на наслади е единствената смислена цел на човека — цяла Индия отдава на страданията (били те космически, психически или исторически) точно определен смисъл и функции. *Кармата* гарантира, че всичко ставащо по света се случва съобразно с неотменния закон на причинно-следствената връзка.

Ако никъде в архаичния свят не намираме експлицитна формула за „естествеността“ на страданието подобна на „карма“, то навсякъде виждаме стремежа да се отдаде „нормално значение“ на болката и на историческите събития. Задачата ни не е да разкрием възможните начини, по които се изразява на тази тенденция. Почти навсякъде се сблъскваме с архаичната концепция (доминираща у примитивните), според която страданието бива вменено на божествената воля, която го причинява било пряко, било като позволява на други — демонични или божествени сили, да го сторят. Унищожаването на една реколта, сушата, разграбването на град след вражеска обсада, загубване на свободата или на живота, каквото и да е бедствие (епидемия, земетресение и т.н.) — няма нищо, което да не може да се обясни и оправдае с трансцендентното, с божията промисъл. Колективно или

индивидуално, страданието винаги има обяснение: или богът-покровител на победения град е бил по-слаб от този на противниците, — или налице е ритуално прегрешение на цялата общност или само на дадено семейство спрямо някое божество, — или пък в играта влизат омагьосване, демони, недоглеждане, проклятие и т.н. Така страданието става, или може да бъде поносимо.

Нещо повече: в средиземноморско-месопотамския ареал човешките страдания доста рано се свързват със страданието на някое божество. По този начин те са снабдени с архетип, който ги прави едновременно реални и „в реда на нещата“. Прастарият мит за страданието, смъртта и възкресението на Тамуз има аналози и имитации в почти целия древноизточен свят, и следи от ритуалния му сценарий са се запазили чак до следхристиянските гностици. Тук няма да се спираме върху космологично-земеделския произход и есхатологическите корени на Тамуз. Нека само припомним, че страданието и възкръсването на Тамуз представлява модел за страданията на други богове (като например Мардук) и без съмнение са били изразявани под формата на пантомима, (повтаряни) ежегодно от царя. Народните оплаквания и веселия, извикващи спомена за страданията, смъртта и възкресението на Тамуз или на което и да е космично-аграрно божество, имат неизмерим отзвук в съзнанието архаичния Изток. Това не е само едно предчувствие на възкресението след човешката смърт, но същевременно и осъзнаване на страданията на Тамуз, в които търси утешение *всеки отделен човек*. Поносимо е каквото и да било страдание, стига само да си спомним за страданията на Тамуз.

Тази митична драма припомня на човека, че страданието никога не е окончателно и че след смъртта неизбежно идва възкресение, че всяко поражение се анулира и надмогва от крайната победа. Очевидна е аналогията между тези митове и лунния, очертан в предишната глава. Нека още тук подчертаем, че Тамуз — или всеки вариант на същия архетип — оправдава, и в този смисъл прави поносимо, страданието на „праведника“. Както това се случва и с „праведния“ и „невинния“, Богът е страдал без вина. Той е бил унижаван, бит до кръв, затварян в „кладенец“, което е един вид Ад. Тъкмо там Великата богиня (или „пратеникът“, както е според по-късните и гностически версии) го посещава, дава му сила и му помага да възкръсне. Този толкова утешителен мит за страданието на бога изчезва твърде бавно от съзнанието на източните народи. Виденгрен[172] го намира между манихейските и мандейски прототипи, с неизбежните промени и нови

елементи от епохата на гръкоизточния синкретизъм. Един факт трябва да запомним: подобни митологични сценарии дават представа за извънредно архаичната структура, свързана с (произтичаща — ако не „исторически“, то поне формално — от лунарните митове, в чиято древност нямаме право да се съмняваме. По-горе констатирахме, че те формират едно поначало оптимистично схващане за живота; всичко се случва в кръг, смъртта е неизбежно последвана от възраждане, катастрофата — от ново съзидание. Парадигматичният мит за Тамуз (който важи и за други месопотамски божества) утвърждава по нов начин същия този оптимизъм; „избавление“ е не само смъртта на индивида, а и страданията като цяло. Това се подразбира дори и от ехото от мита за Тамуз, което намираме у гностици, мандейци и манихеи. Според тези секти *човекът като такъв* трябва да понесе участта, отредена някога на Тамуз; пропаднал в „кладенеца“, роб на „Предводителя на Сенките“, човекът бива пробуден от един Пратеник, носител на добрата вест за близкото му спасение и „освобождение“. При цялата липса на извори, позволяващи ни да пренесем тези изводи и върху Тамуз, вярваме, че неговата драма е била схващана като близка до човешката; с което се обяснява и големия „успех“ на обредите, свързани с така наречените растителни божества.

Историята като теофания

Евреите считали всяко историческо бедствие за наказание, наложено им от Яхве в момент на гняв срещу потъналия в грехове богоизбран народ. Няма необяснимо военно поражение, нито напразно страдание, защото зад „събитието“ винаги прозира волята на Яхве. Нещо повече, тези катастрофи били *необходими*, предвидени от Бога с цел да накара еврейския народ да не се отклонява от предначертания път, следвайки религиозния завет на Мойсей. И действително всеки път, когато *историята* дава възможност за това, при всеки период на мир, спокойствие и относително замогване, евреите се отдалечават от Яхве и се стремят към божествата на своите съседи като Баал и Астарта. Единствено историческите трусове ги вкарват отново в правия път, обръщайки силом погледа им към истинския Бог. „Тогава те се обръщали към Вечния с думите: ние съгрешихме, защото изоставихме Вечния и тръгнахме да служим на Баали и на Астарти; сега те умоляваме, избави ни от ръцете на неприятелите, и ние ще ти служим[173]“.

Това обръщане към правия Бог в часа на изпитанието напомня отчаяния жест на първобитния човек, който преоткрива съществуването на Върховното същество едва в при сблъсък с крайно тежък проблем и след като опитите да предотврати фаталния изход чрез намесата на други божествени „форми“ (богове, предци, демони) се оказват безрезултатни. Евреите обаче, още с появата на големите военни империи (асиро-вавилонските на първо място) на техния исторически хоризонт, живеят непрекъснато под заплахата, възвестена им от Яхве с думите: „Ако не се вслушате в гласа на Вечния, ако не се подчините на нарежданията Му, Неговата десница ще се вдигне срещу вас, както се вдигна и срещу бащите ви[174]“.

Вдъхващите страх видения на пророците потвърждават и разширяват неизбежното наказание на Яхве спрямо собствения му народ, който не съумял да запази вярата си. И доколкото такива пророчества се потвърждавали от катастрофите — както това става от Илия до Йеремия — историческите събития придобивали религиозна окраска, т.е. изглеждали точно като наказания, наложени от Господ в отговор на безбожието на Израел. Чрез строго верските тълкувания, които им давали пророците, съвременните събития биват превърнати в „отрицателни теофании“, материализиращи „гнева“ на Яхве. Така те не само придобиват смисъл (защото всяко историческо събитие има

отделно, свое собствено значение в целия източен свят), но се разкрива и дълбоката им взаимна връзка като конкретен израз на една и съща — и единствена — божия воля. Така за първи път пророците *придават ценност на историята*, надминават традиционното схващане за кръга (който осигурява вечното повторение на всички неща) и откриват еднопосочното време. Откритието няма да се наложи незабавно, нито лесно в съзнанието на целия еврейски народ, и древните възгледи са живи до много късна епоха (вж. следващия параграф).

За първи път, обаче, се оформя и развива разбирането, че историческите събития имат ценност сами по себе си, доколкото всички те са обусловени от волята Божия. Еврейският бог не е източно божество — създател на действия-архетипи, а *личност*, която непрекъснато се намесва в *историята*, разкрива волята си чрез историческите събития (нашествия, обсади, битки и т.н.). Така историческите факти стават отделни „ситуации“ на човека пред Бога и като такива придобиват религиозно значение — нещо, което до момента не е било постигано. Трябва също да се припомни, че евреите първи откриват историята като явяване на Бога, и тази концепция е заимствана и доразвита от християнството.

Редно е дори да се запитаме дали монотеизмът, основан на прякото и лично божествено откровение, не носи по необходимост и „спасителното“ време, увеличаването на неговата ценност в рамките на историята. Несъмнено понятието *откровение* се среща, под различни форми, във всички религии и дори във всички култури. Действията-архетипи, непрекъснато възпроизвеждани от човека по-късно (вж. глава първа), са били същевременно и свето-явления (хиерофании) или божии явления (теофании). Първият танц, първият двубой, първото отиване за риба — също както и първата брачна церемония или първият ритуал изобщо, стават примери за хората, тъй като представляват начини на съществуване на божеството, на първия човек или на културния герой. Но тези „откровения“ стават в *митичното време*, в извънвремието на началния момент. Както видяхме в първа глава, в известен смисъл всичко съвпада с началото на света, с космогонията. *В този момент* — in illo tempore — е станало и е било открито *всичко*: и сътворението на света, и създаването на човека, и установяването на предопределения за човека космически ред до най-малките му подробности (физиология, социология, култура).

Съвсем иначе стои работата с монотеистично-то откровение. То протича във времето, в историческото времетраене: Мойсей получава

„Законите“ на точно определено „място“ и „дата“. Разбира се, и тук се намесват архетипи в смисъл, че издигнатите в ранг на образец събития ще бъдат повтаряни: но това повторение идва когато „времената се изпълнят“, т.е. в едно ново illud tempus. Така например според пророчествата на Исаия (11, 15–16) чудеса като прекосяването на Червено море и на Йордан ще се повторят „в този ден“. Но това не пречи моментът на божието откровение пред Мойсей да остава ясно определен и ограничен във времето. Представлявайки същевременно и теофания, той придобива ново измерение: той придобива особена ценност доколкото *вече* не е обратим и е станал *историческо събитие*.

При все това, месианизмът много трудно стига до разбирането за есхатологичната ценност на времето: бъдещето ще възроди времето, т.е. ще му върне първоначалната чистота и цялостност. Така in illo tempore се оказва не само в началото, но и в края на времето. По този начин зад месианските видения лесно откриваме прастария ритуален сценарий за ежегодното прераждане на Вселената чрез повторение на сътворението и в драмата на Царя. На едно по-високо ниво, Месията поема есхатологичната воля на Царя-бог или на Царя — божий представител на Земята, чиято основна мисия била да възражда периодично цялата Природа. Страданията му напомнят тези на Царя и, като по древен сценарий, крайната победа винаги остава за Царя. Единствената разлика е, че тази победа над силите на хаоса и отвъдното не се възпроизвежда всяка година, а бива проектирана в едно illo tempore като месианско бъдеще.

И така, под „натиска на историята“ и в духа на пророческата и месианска традиция, народът на Израел се насочва към едно ново тълкуване на историческите събития. Без да се откаже окончателно от старата концепция на архетипи и повторения, Израел се опитва да „спаси“ историческите събития, представяйки ги като действено присъствие на Яхве. И докато за народите на Месопотамия общите или индивидуалните „страдания“ са били „понасяни“ доколкото се дължали на сблъсък между божествените и демонични сили — т.е. били възприемани като част от космическата драма (*открай време* и ad infinitum сътворението се предшества от Хаос и се стреми да се разтвори в него; *открай време* и ad infinitum новото раждане предполага страдания и т.н.) — то за Израел на месианските пророци историческите събития стават поносими понеже, от една страна — те са *желани* от Яхве, а от друга — са необходими за *окончателното избавление* на избрания народ. Месианизмът възприема древните ритуални сценарии (от типа на Тамуз) само за да им придаде ново

значение и като премахва преди всичко възможността да се повтарят до безкрайност. С идването на Месията светът ще бъде спасен *веднъж завинаги и историята ще престане да съществува*. В този смисъл може да се говори не само за есхатологичната ценност на *бъдещето*, на „онзи ден“, но също и на „избавлението“ на историята като ставане. Историята вече не изглежда като безкрайно повтарящ се кръг, както си го представят примитивните народи (сътворение-изчерпване-разрушаване — ежегодно възстановяване на Космоса), и както се определя във вавилонските теологии (сътворение-разрушаване-сътворение, простиращо се върху огромни интервали от време, — хилядолетия, „Велики Години“, Еони). Пряко подчинена на волята на Яхве, историята се представя като поредица от „положителни“ или „отрицателни“ Божии явления, всяко от които има стойност само за себе си. Всички военни поражения могат със сигурност да се приведат към един архетип: гневът на Яхве. Но бидейки повторение на архетипа, всяко едно от тях не губи качеството си на необратимост: личната намеса на Яхве. Колкото и да се оприличава на падането на Йерусалим, превземането на Самария е различно от него поради факта, че съответства на друго действие на Яхве, че е една нова проява на Божията намеса в историята.

Не трябва да се забравя, обаче, че тези месиански възгледи са изключително творение на един религиозен елит. Този елит е възпитавал народа на Израел в течение на доста векове, без да успее да изкорени традиционните древноизточни ценности в схващането за живота и за историята. Периодичното обръщане на евреите към *Ваал* и *Астарта* се обяснява до голяма степен и с отказа им да дадат някаква стойност на историята, да я възприемат като теофания. За народните слоеве и особено за земеделските общности, древният религиозен възглед е бил за предпочитане; той ги държи по-близо до „Живота“ и им помага да „понасят“ Историята, ако не и да я забравят. Непоклатимата воля на месианските пророци да гледат историята в очите и да я *приемат* като един вдъхващ страх диалог с Яхве, волята им да извлекат политически и религиозни плодове от всяко поражение и да понесат всички като необходимост, в името на сдобряването на Яхве с народа на Израел и на окончателното избавление — тази воля *всеки един момент* да се приеме като решаващ и да му се придаде религиозна ценност, изисква твърде силно напрежение на духа. Затова и по-голямата част от евреите отказва да й се подчини[175] също както и повечето християни — и по-специално народните недра, не приема истинския живот на християнина. При изпитание или липса на слука е

било по-утешително и по-удобно да се обвинява „злонамереността“ (омагьосване и др.) или „недоглеждането“ (ритуална грешка и др.) — неща, лесно поправими с едно жертвоприношение, та било то и принасянето на новородени в жертва на Молох.

От тази гледна точка класическият пример с Аврамовата жертва прекрасно илюстрира разликата между традиционното схващане за повторението на архетипното действие, и новото измерение — *вярата*, придобита от религиозен опит[176].

Формално погледнато, Аврамовата жертва е всъщност жертва на първото родено — честа практика в семитския свят, в който евреите живеят затворени до времето на пророците. Нерядко първото дете е било считано за дете на бога и в действителност, в целия древен Изток съществувал обичай девойките да прекарват една нощ в храма и да заченат от бога (в лицето на неговия наместник — жреца или на неговия пратеник — „чужденеца“). Принасяйки първото дете, хората връщали във вид на жертва това, което дължали на бога. Така младата кръв засилвала изчерпаната му енергия (т.нар. божества на плодородието се изчерпвали в усилието да поддържат света и да осигурят неговото изобилие; откъдето и естествената нужда да се възраждат периодически). В известен смисъл Исак е Божий син, защото е бил заченат от Сара много след детеродната възраст. Исак е даден на Аврам и Сара поради вярата им, т.е. той е син на обещанието и на вярата. И въпреки че формално прилича на всички жертвоприношения на новородени от древно-семитския ареал, жертвата на Аврам има коренно различно съдържание. Докато за целия семитски свят това жертвоприношение, въпреки религиозната си функция, остава обичай, един обред с ясно за всички значение, при Аврам става дума за *акт на вярата*. Той *не разбира* защо му е било поискана подобна жертва, но я изпълнява, понеже Господ я иска. С това привидно абсурдно действие Аврам открива нов вид религиозно поведение — *вярата*. Другите (т.е. целият източен свят) продължават да се движат в една „икономика на свещеното“, която ще бъде надхвърлена от Аврам и неговите наследници. Техните жертвоприношения са насочени — по термина на Киркегор, към „общото“, т.е. са основани на архаичните теофании, при които има само движение на свещена енергия в Космоса (от божеството към природата и към човека, после от човека — чрез жертвоприношението — отново към божеството и т.н.). Тези действия се оправдават чрез самите тях и се вписват в логична и завършена система: това, което е било на бога, трябва да му се върне. За Аврам

Исак представлява *дар* от Бога, а не продукт на пряко и веществено зачатие. Между Бог и Аврам се отваря пропаст, срив в приемствеността. Религиозният акт на Аврам открива ново измерение: Бог се разкрива като лице, като едно „изцяло различно“ съществуване, което заповядва, помилва, иска без никакво рационално оправдание (т.е. общо и предвидимо), и за което *всичко е възможно*. Това ново религиозно измерение прави възможна „вярата“ в юдейско-християнски смисъл.

Приведохме този пример, за да осветлим новото в еврейската религия по отношение на традиционните структури. Също както Аврамовият опит може да се сметне за нова религиозна позиция на човека във Вселената, така чрез пророчеството и месианизма историческите събития се пречупват в съзнанието на еврейския елит като новопридобито измерение. Историческото събитие става теофания, чрез която се разкрива и волята на Яхве, и *личните* връзки между него и избрания народ. Обогатена с христологията, същата тази концепция ще застане в основите на философията на историята, която християнството се опитва да изгради от св. Августин Блажени насам. Но да повторим: както в християнството, така и в юдаизма откриването на новото измерение — вярата, не води до коренна промяна на традиционните възгледи, тя само става възможна за всеки, по-специално за всеки християнин. Огромната част от т. нар. християнски народи продължава и до ден-днешен да се пази от историята, по-често като я забравя или просто изтърпява, отколкото да ѝ придава смисъла на „отрицателна“ или „положителна“ теофания[177].

Приемането и оценяването на историята от страна на юдейския елит не означава по никой начин, че традиционният модел на поведение (разгледани в предишната глава) е бил изоставен. От своя страна, месианските вярвания в едно последно възраждане на света също така носят нотки на *антиисторичност*. Тъй като вече му е невъзможно периодически да отмени или забрави историята, евреинът я понася с *надеждата*, че в един по-близък или по-далечен момент *тя окончателно ще спре*. Необратимостта на историческите събития и на времето се компенсира от ограничаването на историята във времето. В духовния хоризонт на месианството съпротивата срещу *историята* изглежда по-решителна, отколкото в хоризонта на традиционните архетипи и повторения. Ако във втория случай историята е отречена, игнорирана или премахната чрез периодичното повтаряне на Сътворението и прераждане на времето, в месианската концепция тя *трябва* да бъде понесена поради нейната есхатологична функция и

може да се понесе, защото се знае, че някой ден *ще свърши*.

Така историята е унищожена не от съзнанието, че се живее в едно вечно настояще (съответстващо на безвременното начало на архетипите), чрез периодично повтарян ритуал (например обредите за начало на годината), а от съзнанието, че се живее в бъдещето. На мястото на периодичното възраждане на Сътворението идва едно-„единствено“ прераждане, което ще се състои в бъдещето. Но желанието да се сложи окончателен край на историята представлява също, и все още, анти-исторично поведение в същия смисъл, както и другите традиционни концепции.

Космическите цикли и историята

В нито една архаична цивилизация мястото, отредено на „историята“, не е така добре разкрито, както в теориите за „Великото Време“, т.е. за големите космически цикли, които бегло споменахме в предишната глава. Връщаме се към тях, понеже там за пръв път се очертават две различни ориентации — насоки: традиционната, която присъства като предчувствие (без да бъде никъде ясно формулирана) във всички „примитивни“ култури — тази на периодично подновяваното циклично време, и другата — „модерна“, на крайното време, фрагмент (пък макар и кръгов), затворен между две безвременни безкрайности.

Почти навсякъде теориите за „Великата година“ вървят ръка за ръка с мита за последователните „векове“, при което „златният век“ е винаги, в началото на цикъла, близо до парадигматичното illud tempum. И в двете доктрини — за безкрайното кръгово и за крайното кръгово време, този златен век може да бъде постигнат отново, с други думи е повторим: безкрайно много пъти според първата и един-единствен път — според втората. Напомняме тези факти, интересни и сами за себе си, за да изясним смисъла на „историята“ от гледна точка на всяка доктрина. Ще започнем от индийската традиция, защото там намираме мита за вечното повторение в най-величествената му форма. Вярването за периодично разрушение и съграждане на Вселената се намира още в Атхарваведа (X, 8, 39–40).

Съхраняването на подобни идеи в германската традиция (космическото възпламеняване — ragnarök, последван от ново Сътворение) съставлява индо-арийската структура на този мит, който впрочем може да се смята за един от многото варианти на архетипа, разгледан в предишната глава. (Евентуалните източни влияния върху германската митология не нарушават непременно автентичността и автохтонния характер на мита за ragnarök. Всъщност трудно е да се обясни защо индо-арийците не споделят, още от времето на общата им праисто-рия, същата идея за времето, както и другите „примитивни народи“.)

Индийската спекулативна мисъл, обаче, разширява и регулира ритмите, по които следват периодичните космически сътворения и разрушения. Единицата мярка на най-малкия цикъл е *иуга* (yuga) — „век“. „Иуга“ е предшестван и последван от „зора“ и от „здрач“, които свързват „вековете“ един с друг. Пълният цикъл *mahayuga* се състои от

четири „века“ с различно времетраене, като най-дългият се явява в началото на цикъла, а най-късият — в края. Така например първият „век“ Krita-yuga трае 4000 години, плюс 400 години „зора“ и толкова „здрач“; следва tretâ-yuga с времетраене 3000 години, dvâpara-yuga от 2000 години и Kâlî-yuga от едва 1000 години (с прибавяне, разбира се, на съответните „зори“ и „здрачове“). Следователно един цикъл Mahayuga трае 12 000 години[178].

На прогресивно намаляващото времетраене на всеки нов „век“ съответства, в човешки план, намаляване на оставащия живот, съпътствано с разпускане на нравите и с падение на разума. Този упадък се проследява във всеки един план — биологичен, умствен, етичен, социален и др., и е особено осезаем в пураничните текстове[179].

Преминаването от един в друг „век“ става при „здрач“ — периодът на намаляване и отслабване вътре в самия „век“, чийто завършващ етап са *сенките*. Колкото по-близко сме до края на цикъла, т.е. на четвъртия и последен иуга, сенките се сгъстяват и последният век — в който се намираме понастоящем — се нарича чисто и просто „векът на сенките“ (кали-иуга). Целият цикъл завършва с едно пълно „разтваряне“ (pralaya), което се повтаря с по-голяма острота (mahapralaya — голямото разпадане) в края на хилядния цикъл.

Х. Якоби[180] с право смята, че в оригинал един „иуга“ траел цял един цикъл, включвайки раждането, „изхабяването“ и разрушаването на вселената. Впрочем подобно учение е по-близко до архетипния мит, зависим от митологията на луната, разгледана в Traité d’histoire des Religions. По-нататъшната спекулация само разширява и възпроизвежда до безкрайност първоначалния ритъм „сътворение-разрушение — разпадане-сътворение“, при което единицата мярка („иуга“) се проектира върху все по-големи цикли. Дванайсетте хиляди години на един mahâyuga са били считани за „божествена година“, всяка от които траела 360 години; това прави 4 320 000 години за един-единствен космичен цикъл. Хиляда такива mahâyuga образуват един *kalpa*; 14 калпа правят един manvantâra. Един *калпа* е равен на един ден от живота на Брахма, а друг *калпа* — на една нощ. Животът на Брахма се състои от сто такива „години“. Но дори и изключително дългият живот на Брахма не успява да изчерпа времето, защото небесата не са вечни и сътворението и разпадането на космоса се следват до безкрай. (Впрочем други системи за изчисление разширяват още повече продължителността на съответните периоди.)

В тази лавина от цифри[181] отново се откроява цикличният характер на космическото време. Налице е безкрайното повтаряне на

едно и също явление (сътворение — разрушаване — ново създаване) както вътре в самия „век“ (с фазите на „зората“ и „здрача“), така и най-вече в рамките на един *махаиуга*. Животът на Брахма се състои от 2 560 000 такива цикъла, всеки от който минава през четирите упоменати фази и завършва с pralaya, окончателното разрушение в смисъл на връщане на всички форми, в края на всеки *калпа*, към изначалната аморфна маса. Освен метафизичното снизяване на *историята* — която със самия факт на времето и пропорционално на него *ерозира* всички *форми* като изчерпва онтологичното им вещество — и освен мита за *съвършеността на началото* (напр. мита за загубения рай поради самия факт, че е *реалност*, че *има форма* и *времетраене*, на вниманието ни се налага вечното повторение на основния космически ритъм: разрушаването и периодическото пресътворяване на Космоса. Човекът може да се измъкне от този омагьосан кръг само като се освободи духовно, и всички индийски сотериологични решения се свеждат до предварителното освобождаване от космическата илюзия и до духовната свобода.

Това пан-индийско учение за цикличното време е в общи линии възприето от двете големи хетеродоксии, будизма и джайнизма, който го сравняват с колело с дванадесет спици (тази представа се среща още във ведическите текстове[182]). Будизмът възприема *калпа* (или още *каппа*) като единица мярка за космическите цикли, разделена на различен брой „неизчислими“ (asamkheya или asankheyya).

Изворите „пали“ говорят, общо взето, за четири асанхейа и за 7000 каппа[183], докато в махаяничната литература се срещат 3,7 или 33 „асанхейа“, поставени във връзка с движението на Бодхисатва в различните вселени[184]. Постепенният упадък на човека се възприема от будистката традиция като постоянно намаляване на продължителността на човешкия живот. Така във времето[185] на първия Буда-Випаси, който се появил преди 91 каппа, човешкият живот траел 80 000 години; при втория Буда — Сикхи (преди 31 каппа), продължителността му била 70 000 години и т.н. Седмият Буда — Гаутама се появява тогава, когато човешкият живот не надвишавал 100 години, т.е. той бил скъсен до краен предел. (Същият мотив намираме и в иранските и в християнските апокалипсиси.) За будизма, както за цялата индийска спекулативна мисъл, времето е неограничено и Бодхисатва ще се въплъти in aeternam, за да донесе вестта за спасението на всички същества. Единствената възможност да се излезе от времето, за изтръгване от железните окови на съществуването, е преодоляване на човешкото състояние чрез постигане на Нирвана[186].

Впрочем всички тези „неизчислими“ и безчет „еони“ също изпълняват сотериологична функция и самият факт на съзерцанието им внушава страх на човека. Те го принуждават да си даде сметка, че трябва милиарди пъти да започва отново съществуванието като постепенно вървене надолу, да изтърпи същите безкрайни мъки, и това разбиране води към един резултат — да засили волята му за бягство, т.е. да превъзмогне положението си на „съществуващ“.

Индийските спекулации върху цикличното време издават един общ за всички учения „отказ от историята“. Трябва обаче да се изтъкне една съществена черта, която ги различава от архаичните концепции: докато човекът на традиционната култура отрича историята като периодично премахва сътвореното, потапяйки се непрекъснато в безвремието на началния момент, индийският дух — в своите крайни напрежения — отнема ценността и дори отрича тази реактуализация на началното време („зората“), което вече не се схваща като решение на проблема за страданието. Разликата между ведическата (архаична и „примитивна“) и махаяничната представа за космическия цикъл може да се изрази, с една по-обща формула като разлика между антропологичната позиция на архетипа (традиционна) и екзистенциалната позиция (исторична). Дори и кармата, закон за всеобщата причинност, който — като оправдава човешкото съществуване и отчита историческия опит — е извор на утеха в индийската предбудистка философия, с времето става символ на „робството“ на човека. Ето защо всички индийски метафизически учения и техники, доколкото целта им е освобождаването на човека, се стремят да анихилират *кармата*. Но не бихме споменали доктрините за космическите цикли, ако те бяха само илюстрация на теорията за всеобща причинност. Схващането за четирите иуга внася нов елемент: то обяснява (и следователно оправдава) историческите трусове, постепенния упадък на човешката биология, социология, етика и духовност. Времето, което всъщност е *траене*, протяжност, *утежнява безспирно състоянието на вселената, и имплицитно — това на човека*. Самият факт, че днес живеем в епохата *„кали-иуга“* — т.е. във „века на сенките“, развиващ се по посока на разграждането и чийто неизбежен край е космическата катастрофа, — означава, че ни е съдено да страдаме повече от хората от предишните „векове“. Сега, в нашия исторически момент, ние не можем да очакваме друго, още повече, че (и тъкмо тук проличават сотериологичната функция на „кали-иуга“ и предимствата на една „катастрофическа“ и „здрачаваща се“ история) можем да се откъснем от космическото робство.

Следователно индийската теория за четирите „века“ укрепва и успокоява човека, изтерзан от историята. Защото: 1. От една страна, отредените му като на живеещ в епохата на здрача страдания му помагат да *разбере* преходността на човешкото си битие и така *облекчават освобождението* му; 2. От друга страна, теорията *утвърждава* и *оправдава* страданието на този, чийто избор е не да се освободи, а да понесе съществуването си, осъзнавайки драматичния и катастрофален характер на епохата, в която му е отредено да живее (или по-точно, да се роди отново).

Втората възможност за вместване в „епохата на сенките“ и в края на един космически цикъл, очертана пред човека, е от особен интерес за нас. В действителност тя се среща и при други култури, и в други исторически моменти. Решимостта на човек да понесе съществуването си в една епоха на бедствия, с пълното съзнание за мястото на съвремието му в низходящата траектория на космическия цикъл е поведение, чийто ефект се проявява в здрача на гръко-източната цивилизация.

Тук не е мястото да се занимаваме с множеството въпроси, поставени от източно-елинистическите цивилизации. Единственият аспект от значение за нас е: какво *положение* заема човекът от тези цивилизации спрямо историята, и то спрямо съвременната му история. Ето защо няма да разглеждаме произхода, строежа и развитието на различните космологични системи, които подемат и задълбочават древния мит за космичните цикли, нито техните философски заключения. За тези космологични системи — от предсократиците до неопитагорейците — ще стане дума само доколкото се търси отговор на въпроса: какъв е смисълът на историята, т.е. на съвкупността от човешкия житейски опит, получен на основата на географската предопределеност, социалните структури, политическата конюнктура и т.н.? Нека още тук отбележим, че този въпрос е имал смисъл за една много малка част населението в епохата на цивилизациите от елинистическия Изток, и по-точно за тези, които са се откъснали от хоризонта на архаичната духовност. Огромната част от техните съвременници живее — особено в началото — под властта на архетипите, и излиза от тях много късно (и може би никога не се освобождава напълно от тях, какъвто е случаят със земеделските общества), по време на големите исторически сблъсъци, предизвикани от Александър Велики и завършили едва с падането на Рим. Но философските митове и в различна степен научните космологии, родени от този елит (който започва с предсократиците), с времето

добиват широко разпространение. Това, което в V в.пр. н.е. е все още труднопостижимо знание, четири века по-късно става учение, даващо утеха на стотици хиляди хора (например неопитагорейството и неостоицизмът в римския свят). И не вътрешно присъщите им достойнства, а по-късният им „успех“ ни кара да се интересуваме от всички тези гръко-източни доктрини, основани на мита за космическите кръгове.

Този мит ясно прозира още в най-ранните умозрения на предсократиците. Според Анаксимандър всички неща са родени от и ще се завърнат в *апейрона*. Емпедокъл обяснява вечното космически сътворение и гибел с редуващото се надмощие на двете начала — φιλία (дружбата) и νεικός (враждата)[187].

Както видяхме, космическият огън е приет за основополагащ елемент от Хераклит. Колкото до „вечното завръщане“ — периодичното обновяване, на всички живи същества, на предишните им съществувания — това е една от малкото догми, които със сигурност се приписват на най-ранното питагорейство[188].

И накрая, според последните проучвания, синтезирани по забележителен начин от Ж. Биде[189], все по-вероятно изглежда поне някои елементи от платоновата система да имат иранско-вавилонски произход.

Преди да се върнем на евентуалните източни влияния, нека се спрем за малко върху Платоновото тълкуване на мита за цикличното завръщане[190].

Според Платон причината за регресията и за космическите катастрофи се крие в двойното движение на Вселената: „… Бог ту само направлява движението и въртенето на тази Вселена, ту я изоставя, когато вече кръговратите й са придобили необходимата ритмичност, и тогава тя от само себе си отново се завърта в обратната посока.“ Смяната на посоката се съпътства от гигантски катаклизми: „… Тогава настава и най-голям мор сред всички живи същества и най-вече сред човешкия род, от който малцина оцеляват…[191]“.

Това крушение е последвано от парадоксално „възраждане“. Хората започват да се подмладяват, „белите коси на по-възрастните почерняваха“ и т.н., докато тези в юношеска възраст започват да се смаляват от ден на ден, стигайки до размерите на новороденото и дори „изчезваха напълно“. Така умиращите не оставяха след себе си видима следа и „за, няколко дена труповете им се разпадаха и изчезваха[192]“.

Тогава се явява расата на „Рожбите на земята“ — γηγενεις, спомен за които пазят нашите предци; в тази епоха на Кронос не съществували

нито диви зверове, нито неприятелство между животните[193].

Хората от този век нямали жени, нито деца: „Всички са се раждали наново от Земята, без да помнят нещо от миналите си съществувания“. Дърветата им носели изобилен плод и те спели голи върху пръстта, без да изпитват нужда от легла, защото всички годишни времена били меки и умерени[194].

Описан от Платон и ясно прозиращ в индийските вярвания, митът за изначалния рай е познат както на евреите[195], така и от индийската[196] и от гръко-латинската[197] традиция. Той се вписва прекрасно в архаичната (и вероятно универсална) концепция за „райското начало“, която намираме във всички теории, придаващи особена стойност на изначалното „едно време“. Не е изненадващо, че Платон възпроизвежда подобни традиционни възгледи в късните си диалози; самата еволюция на философската му мисъл го е заставяла да преоткрие митичните категории. Несъмнено той е имал подръка спомена за „Златния век“ на Кронос, така силен в елинската традиция[198].

Тази констатация не изключва, обаче, и възможността да разпознаем и известни вавилонски влияния в Платоновия диалог *Държавникът*, какъвто е например случаят с периодичните катаклизми, дължащи се на въртенето на планетите; някои изследвания напоследък[199] поставят това обяснение на философа във връзка с вавилонските астрономически наблюдения, с които елинският свят се запознава доста по-късно посредством труда на Берозий. В диалога *Тимей* частичните сътресения се приписват на отклонението на планетите[200], докато събирането им заедно в една точка представлява момента на „същинското време“, т.е. края на „Великата година“. Както отбелязва Биде, „идеята, че стига планетите да се подредят заедно, за да се предизвика космическа катастрофа, е със сигурност от халдейски произход[201]“.

От друга страна, Платон изглежда е познавал и иранския възглед, според който целта на тези катастрофи е била пречистването на човешкия род.[202] Философските спекулации около космическите цикли са подети на нова сметка от стоиците, които наблягат или на вечното повторение[203], или върху катаклизъм от рода на ’εκπύροσις, завършващ космическия кръг[204].

Черпейки вдъхновение от Хераклит или направо от източното знание, стоицизмът вулгаризира идеите, стоящи във връзка с „Великата Година“ и с космическия огън (екпирозис), който води до периодичното унищожаване на света, за да бъде подновен. С времето

мотивът за „вечното завръщане“ и за „края на света“ налагат господството си над цялата гръко-римска култура. Периодичното обновление на света — μετακοσμεσις е любимо учение на нео-питагорейците, които — както показа Жером Каркопино, съперничат със стоиците по популярност в римското общество от II — I в.пр.н.е. Но приемането на мита за „вечното повторение“, както и този за „αποκατάστασις“-а (думата прониква в гръцкия свят след Александър Велики), са две философски позиции, от които лъха силен анти-историзъм и воля за отпор срещу историята. Ще се спрем на всяка от тях.

В предишната глава наблюдавахме, че митът за вечното повторение — какъвто го виждаме в гръцкото спекулативно тълкуване — придобива смисъла на върховно усилие за „статизация“ (да се удържи *ставането* в статично положение), и да се анулира необратимостта на времето. Всички моменти и всички положения на Космоса се повтарят до безкрай и в последна сметка, тяхното постепенно изчезване става привидно; в перспективата на безкрайното всеки момент и всяко положение *остават на място* и така придобиват онтологичната характеристика на архетипа. Така измежду всички форми на *ставане,* историческото ставане е също наситено от „съм“. От гледна точка на вечното повторение историческите *събития* се превръщат в *категории* и така се връщат към онтологичната характеристика, която са притежавали в архаичното мислене. В известен смисъл може дори да се каже, че гръцката теория за вечното завръщане е крайният вариант на архаичния мит за повторение на архетипния жест, тъй като платоновото учение за идеите е последната и най-усъвършенствана версия на концепцията за архетипа. Заслужава също да се отбележи, че тези две доктрини са намерили идеалния си израз в апогея на гръцката философска мисъл.

Няма друг мит, радващ се на такъв успех в целия гръкоизточен свят като мита за пламването на вселената. Все по-вероятно изглежда мит, представящ края на света чрез огън, от който добрите ще излязат невредими, да е с ирански произход[205], поне във формата, известна на „западните магове“[206], с чието посредничество е разпространен на Запад. Стоицизмът, Сибилинските пророчества[207] и юдейско-християнската книжнина поставят този мит в основата на есхатологията си и на различните версии на Апокалипсиса. Колкото и странно да изглежда, това е един успокояващ мит. Наистина, огънят пречиства света и го възстановява „нов, непознаващ старост и смърт, свят без разлагане и гниене, който живее и се уголемява вечно, когато

мъртвите ще станат, живите ще бъдат споходени от безсмъртието, а светът ще се обнови[208]“

Следователно става дума за един „’αποατάοτασις“, от който добрите не трябва да се страхуват. Окончателната катастрофа ще сложи край на *историята*, което значи, че човек отново ще се върне в блаженството и вечността.

Изследванията на Кюмон и Ниберг[209] хвърлиха известна светлина върху иранската есхатология и успяха да уточнят някои влияния върху юдейско-християнския апокалипсис. Също както Индия (и донякъде в Гърция), Иран е познавал мита за четирите „космически века“. В един изгубен маздейски текст[210] се говори за четири „века“: златен, сребърен, стоманен и „сплавен от различни железа“. Същите метали са споменати в друга свещена книга[211], където се описва и едно космическо дърво със седем клона (златен, сребърен, бронзов, меден, калаен, стоманен и накрая — „сплавен от желязо“) отговарящи на седмоставната митична история на персите[212].

Без съмнение тази космична седморка е във връзка с ученията на халдейската астрология, според които всяка планета „има власт“ над едно хилядолетие. Но доста преди това маздейското учение предлага 9000 години времетраене на Вселената (3 x 3000), докато зерванизмът[213] фиксира на 12 000 години максималното времетраене на тази Вселена. В двете ирански системи — както впрочем във всички учения за космически цикли — краят на света се ознаменува с огън и вода, per pyrosim et cataclysmum[214].

Тук няма да се занимаваме с въпроса, че в зерванитската система 12 000 години „ограничено време“, създадено от Ормузд, предшества и следва 12 000 години „безграничното време“ (zrvan akarana); че в рамките на тази система „Времето е по-могъщо от двете Сътворения[215]“ (т.е. на Ормузд и Ариман); както и че „безкрайното време“ не е било създадено от Ормузд и следователно не му е подчинено. Искаме да подчертаем само това, че в иранската концепция *историята не е вечна*, тя не се повтаря, а върви към своя край, изразяващ се в *екпирозис* и есхатологичен катаклизъм. Слагайки край на историята, финалната катастрофа ще бъде същевременно и преценка на тази история. И тогава — in illo tempore — всички ще дадат отчет на направеното от тях „в историята“, и само невинните ще познаят вечността и блаженството[216].

Виндиш показа значението на маздейските идеи за християнския апологет Лактанций[217]. Бог създал света за шест дни, на седмия си почивал; от този факт се извежда постановката, че светът ще

съществува в продължение на шест *еона*, и тогава „злото ще побеждава и ще владее земята“. През седмото хилядолетие владетелят на демоните ще бъде окован и за човечеството ще настъпи „век“ на покой и на идеална справедливост. След което демонът ще счупи веригите си и ще подеме отново войната срещу праведните; в края на краищата, той ще бъде победен и в края на осмото хилядолетие светът ще бъде създаден отново и завинаги. Очевидно това разпределяне на историята в три акта, вътре в осемте хилядолетия, е било познато на християнските хилиасти[218], но несъмнен е иранският му произход дори при положение, че подобна есхатологична визия за историята е била разпространена в целия средиземноморски Изток и в Римската империя чрез гръко-източните *гнози*.

Краят на света ще бъде възвестен от множество бедствия и първото от тях ще бъде падането на Рим и разрушаването на Римската империя; това предсказание е често срещано в юдейско-християнския апокалипсис, но също така е познато и на иранците[219].

Впрочем апокалиптичният синдром е общ за всички изброени традиции; както Лактанций, така и *Брахманяшта* възвестяват как „годината ще се съкрати, месецът ще намалее и денят ще се свие“[220] една визия за космическата и човешка разруха, която наблюдавахме и в Индия (където времетраенето на човешкия живот постепенно намалява от 80 000 на 100 години) и чиято популярност в гръко-източния свят се дължи на астрологичните учения. Тогава планините ще се съборят и земята ще стане гладка, хората ще пожелаят смъртта и живите ще завидят на мъртвите, и само една десета от цялото човечество ще оживее. По думите на Лактанций[221], „по това време правдата ще бъде отхвърлена, невинността — мразена, лошите ще тържествуват над добрите, тогава редът, законът и военната дисциплина не ще се съблюдават, никой няма да уважава белите коси, не ще отдава дължимото богу, не ще се смили над жена или дете“ и така нататък. Но след този момент на предупреждение ще дойде пречистващият огън, унищожител на лошите, след който ще настане хилядолетието на блаженство, чакано и от християнските хилиасти и възвестено още от Исаия и Сибилинските пророчества. Тогава човечеството ще познае нов Златен век, който ще продължи до края на седмото хилядолетие; и след една последна битка вселенският огън ще погълне цялата вселена, за да се роди нов свят, справедлив, щастлив и Вечен, свободен от влиянието на космическите тела и от властта на времето.

За евреите трайността на света е също ограничена в седем

хилядолетия[222], но равините като правило не са допускали краят на света да се определи чрез математически изчисления. Те се задоволяват да посочат поредицата от космически и исторически бедствия (глад, суша, войни и т.н.), предричащи края на света. След това ще се появи Месията, мъртвите ще възкръснат[223], Господ ще победи смъртта и ще последва обновление на света[224].

Както навсякъде в апокалиптичните учения, и тук намираме традиционния мотив за крайния упадък, за тържеството на злото и на сенките, които предшестват промяната на *еона* и обновяването на Вселената. Един вавилонски текст[225] вижда апокалипсиса така: „Когато това стане на Небето, тогава всичко прозрачно ще стане мътно и всичко, което е чисто, ще стане мръсно, народите ще се смесят, няма да се чуват повече молитви, всички гадания ще бъдат неблагоприятни…“ „Под това царуване хората ще се разкъсват едни други, ще продават децата си за пари, мъжът ще изостави жена си и съпругата ще избяга от своя съпруг, и майката ще затвори врати за дъщеря си“. Друг химн разказва, че тогава слънцето няма да изгрява, луната не ще се покаже на небосклона и т.н., но според вавилонското схващане този период на сенки и здрач е винаги следван от друг, на райски зори. Както и трябва да се очаква, често вторият започва с възцаряването на даден владетел; Ашурбанипал се смятал за „възродител“ на Космоса, защото „от мига, в който добрите божества ме сложиха на престола на бащите ми, Адад изпрати дъжда… житото покълна… реколтата беше пребогата… стадата се умножиха…[226]“.

С една дума, може да се каже, че както за иранците, така и за евреите и за християните „историята“, отредена на Вселената, има край и че краят на света съвпада с унищожаването на грешниците, възкресението на мъртвите и с победата на вечността над времето. И въпреки че тази доктрина придобива все повече популярност в I в.пр.н.е. и в следващите векове, тя не успява окончателно да изтрие традиционното схващане за периодично възраждане на времето чрез ежегодно повтаряне на Сътворението. В предишната глава видяхме, че иранците запазват следи от това учение чак до късното Средновековие. Доминиращо и в предмесианския юдаизъм, то никога не бива изцяло заличено, тъй като равинските кръгове се колебаят да определят предначертаното от Господ времетраене на Вселената, уверявайки само, че *това време* със сигурност ще дойде. Що се отнася до християнството, евангелическата традиция в него смята, че βασίλεια τοϋ θεού (Царството Божие — бел. прев.) вече присъства сред (’εντός) вярващите и следователно, че *онова време* е винаги актуално и

достъпно за всеки, в който и да е момент, чрез μετάνοια. И тъй като става дума за религия, коренно различна от традиционната религиозност, тъй като става дума за „вярата“, в християнството периодичното възраждане на света се представя като възкръсване на една човешка личност. За този, обаче, който участва във вечното сега на Царството Божие, „историята“ спира също толкова истински, както и за архаичния човек, който периодично я премахва. Следователно историята може да се роди наново и за християнина, в частност *от* и *чрез* всеки вярващ, дори и преди Второто пришествие на Спасителя, когато тя ще спре окончателно и завинаги за цялата вселена.

Няма да се впускаме в дискусията относно това, което наричат християнска „революция“ в диалектиката на премахване на историята и в бягство от времето. Нека само отбележим, че дори в рамките на трите големи религии — иранска, юдейска и християнска, които ограничават времетраенето на Вселената до няколко хилядолетия и утвърждават окончателния свършек на историята в *онова време*, все пак остават следи от древното схващане за периодично възраждане на историята. С други думи, тя може да бъде премахната, и следователно обновена, голям брой пъти преди да се стигне до окончателния *есхатон* (гр. ’εσχατον — край) Християнската литургична година се основава на периодичното и реално повторение на Рождество, на Разпятието, Страстите и Възкресение Христово, с всичко, което тази мистична драма предполага за един християнин; а това е периодическото индивидуално и космическо прераждане посредством конкретната реактуализация на раждането, смъртта и възкресението на Спасителя.

Съдба и история

Спряхме се на всички тези гръко-източни учения за космическите цикли с една единствена цел: да потърсим отговор на въпроса, поставен в началото на тази глава — *как човекът е понасял историята?* Отговорът прозира зад всяка една система от възгледи; по силата на самото си *положение* в космическия цикъл — и независимо дали то се поддава на повторение или не, на човек му се пада някаква *историческа съдба*. Внимание, тук не става дума за фатализъм под каквато и да била форма, който да отчете дела от щастие и нещастие на всеки един отделно взет индивид. Тези учения отговарят на въпроси, поставени от съдбата на *цялата съвременна история*, а не само от *индивидуалната участ*. На човечеството (а под „човечество“ всеки разбира общността от хора, чието съществуване му е известно) е отредено дадено количество страдание поради простия факт, че се намира в определен исторически момент, в спадащ или близък до завършека си космически цикъл. От индивидуална гледна точка всеки е свободен да не се подчини на историческия момент и да потърси утеха от несгодите му било във философията, било чрез мистиката; нека само напомним за стълпотворението от учения, секти, мистерии и философии, които завладяват средиземноморско-източния свят при всеки момент на историческо напрежение, за да получим някаква представа за нарастващата пропорция на хората, опитващи да се изплъзнат от „историята“. *Историческият момент в своята цялост* не може да избегне съдбата, която произтича по необходимост от самата негова позиция в траекторията на съответния космически цикъл. Тъй като всеки човек от индийската ера кали-иуга бива подтикнат да търси свобода и духовно блаженство, без да е в състояние да избегне крайното разпадане на целия този „здрачаващ се свят“, така и в различните разгледани по-горе системи историческият момент — въпреки предлаганите възможности за бягство, като цяло може да бъде само трагичен, несправедлив, хаотичен и т.н. — какъвто трябва да бъде всеки момент-предшественик на окончателната гибел.

Всички циклични системи, разпространени в елинистическия Изток, имат една обща черта: в перспективата на всяка една съвременният исторически момент (каквато и да е позицията му във времето) се приема за упадък по отношение на предшестващите го исторически моменти. Не само съвременният еон е на по-ниско стъпало от предишните „векове“ (златен, сребърен и пр.), но дори и в

рамките на настоящия „век“ (т.е. в сегашния цикъл) „мигът“, в който живее човек, е утежнен със самото течение на времето. Тази тенденция да се отнеме ценността на момента, в който се живее, не трябва да се оценява като песимистична. Напротив, в нея се долавя по-скоро излишък на оптимизъм, тъй като в обремененото настояще част от хората виждат предзнаменования за възраждането, което непременно ще настъпи. Още от времето на Исаия хората очакват със страх поредицата от военни поражения и политически трусове като непогрешим симптом на *онова време*, което трябвало да възроди света.

Но колкото и да са били възможните човешки позиции спрямо времето, всички те имат една обща черта: историята може да се понесе не само защото има смисъл, но и защото в последна сметка се оказва *необходима*. Драмата на съвременната история е необходима е неизбежна — както за вярващите в повторението на цялостния космически цикъл, така и за тези, които вярват само в един кръг, приближаващ се до неизбежния си край. Още Платон — въпреки предпочитанията си към някои схеми от халдейската астрология, не съдържа иронията си срещу хората, изпаднали в астрологичен фатализъм или вярващи във вечното повторение в точния (стоически) смисъл на думата[227].

Колкото до християнските философи, те водят ожесточена битка срещу същия този астрологичен фатализъм[228], засилил се през последните векове на Римската империя. Както ще видим след малко, св. Августин Блажени защитава идеята за преходността на Рим с единствената цел да не приема *фатум*-а, предложен от цикличните учения. От друга страна, обаче, астрологичният фатализъм също отчитал хода на историческите събития и, следователно, помагал на „съвременника“ да ги разбере и понесе със същия успех, както и различните гръко-източни учения — като напр. неопитегорейството и неостоицизма. Дали историята ще се ръководи от хода на звездите или чисто и просто на космическите процеси (които предполагат по необходимост разпадане и ново сътворение), или ще бъде подчинена на Божията воля (предугадена от Пророците), резултатът е един и същ; в историята няма случайни катастрофи. Империите се съграждат и рухват, войните Водят до безчет страдания, падението на нравите, обществената несправедливост и т.н. — се задълбочават до безкрай, защото всичко това е *необходимо*, т.е. бива *пожелано*, било то от космическия ритъм, от Твореца, от съзвездията или просто от Божията воля.

В тази перспектива историята на Рим добива благородна тежест.

Множество пъти в сърцето на тяхната история, римляните са познали ужаса от неизбежния край на Града, чието времетраене, според тях, е било предрешено още с основаването му от Ромул. Юбо[229] проникновено анализира основните моменти на драмата, предизвикана от несигурността на изчисленията върху „края“ на Рим, докато Каркопино[230] напомня историческите събития и духовното натоварване, които оправдават надеждата за възраждането на Града не по пътя на катастрофата. Във всички исторически кризи, два са „митовете на залеза“, които владеят съзнанието на римския народ: 1. — Градът ще загине, защото му е отредено ограничено време на живот, („мистичното“ число се разкрива в 12-те орела, видени от Ромул); 2. — „Великата Година“ ще сложи край на цялата история — и следователно на Рим, чрез един космически екпирозис. Самата римска история опровергава тези страхове до една сравнително късна епоха. Около 120 години след основаването на Рим се разбира, че забелязаните от Ромул дванайсет орела не означават 120 години историческо съществуване на Града, както мнозина са се страхували. С изтичането на 365 години от все същото митично основаване ставало ясно, че това предзнаменование не може да се свърже и с „Великата Година“, в която всяка година отреден на Града живот съответствала на един ден, и започнали да се търсят други обяснения, свързани с идеята за „Великата Година“ — 12 месеца, всеки от по 100 години. Що се отнася до мита за снизхождащите „векове“ и за вечното завръщане, мит поддържан от Сибила и тълкуван от философите с помощта на теориите за космическите цикли, винаги е била хранена надеждата, че преминаването от един в друг „век“ е било възможно и без космическото възпламеняване. Но тази надежда винаги е била примесена с несигурност и безпокойство, и всеки път, когато историческите събития започвали да се развиват в подчертано катастрофална насока, римляните вярвали, че приближавал края на *Великата Година* и, заедно с него — пропадането на Рим. Когато Цезар пресякъл Рубикон, Нигидий Фигул предчувствал началото на нова вселенско-историческа драма, която щяла да доведе до края на Рим и на човешкия род.[231]

Но същият Нигидий Фигул вярвал, че екпирозисът не е неизбежен и че космическото обновление (неопитагорейският μετάκοσμεσις) било също така възможно без космическа катастрофа — идея, заимствана и разширена от Вергилий.

Хораций[232] също не успява да скрие страха си относно бъдещата

съдба на Рим. Стоици, астролози и представители на различните източни учения виждали във бойните и бедствията знаци за грозящата катастрофа. Като се основавали било върху изчисленията за „живота“ на Града, било върху доктрината за космическите и исторически цикли, римляните си давали сметка, че каквото и да се случи, Градът рано или късно трябвало да загине, преди да започне нов *еон*. Но идвайки след продължителни и кървави граждански войни, царуването на Август изглеждало като установяването на вечен мир (pax aeterna). Тогава страховете от двата мита — за „века“ на Рим и за свършека на „Великата“ му година, започнали да изглеждат напразни: Рим бил основан наново от Август и дори най-загрижените относно видяното от Ромул предзнаменование нямало защо да се страхуват за неговия „живот“.

Преминаването от „железния“ към „златния“ век станало без космическото възпламеняване, констатирали други, чието съзнание било в плен на теориите за космическите цикли. Така Вергилий замества последния *sæculum* — „века“ на Слънцето, чийто край трябвало да бъде възпламеняването на Вселената, с „века на Аполон“, чрез който ’εκπυροσις-ът бива избегнат, и приема поредицата войни за самите знаци на прехода от железния към златния век[233].

По-късно, когато царуването на Август добива пълната видимост на „Златен век“, Вергилий се опитва да вдъхне сигурност на римляните относно трайността на Града във времето. В *Енеида* Юпитер заявява пред Венера, че не ще постави граница пред народа на Рим нито във времето, нито в пространството[234].

И действително, едва след публикуването на Енеидата Рим е наречен urbs aeterna и Август обявен за втори основател на Града. Неговата рождена дата — 23 септември, започнала да се смята за „отправната точка на Вселената, чието съществуване той спасил и чийто облик променил[235]“.

Тогава се засилва надеждата, че Рим ще може да се възражда периодично и до безкрай, in aeternam. Освободен от тревогата, изпълваща двата мита (за орлите и за космическия огън), Градът ще се разтеле, според Вергилий[236] — чак до местата отвъд пътищата на слънцето и на годината.

Тук ставаме свидетели на доведеното до крайност усилие да се освободи историята от предначертанието на звездите, както и от закона за космическите цикли, и в мита за вечното обновление на Рим да преоткрие архаичния мит за периодичното възраждане (вече не е ритмувано от катастрофи) на Космоса, посредством вечното му

пресъздаване от Господаря или от жреца. Това е преди всичко опит да се придаде ценност на историята в космически план, т.е. на *историческите* събития и катастрофи да се гледа като на същинско възпламеняване, космически пожар или разпадане, което периодично слага край на Вселената, за да се възроди тя отново. Войните, разрушенията, историческите страдания не играят повече ролята на знаци, вещаещи прехода от един към друг космически „век“, а те самите са преход. Така във всяка епоха на мир историята се обновява и светът започва отначало; и в последна сметка (както това стана ясно от Августовия мит), владетелят повтаря Сътворението на света.

Приведохме примера с Рим, за да покажем как историческите събития са получили действителна стойност посредством анализирани в тази глава митове. Включени в една цялостна и ясно определена мито-теория (Век на Рим, „Велика година“), катастрофите не само стават поносими за съвременниците си, но и получават положителна ценност веднага след проявата им. Разбира се, Августовият ред е продължил да съществува само благодарение на създаденото от него в областта на латинската култура. Самата история започва да опровергава мита за „Златния век“ още след смъртта на Август, и съвременниците заживяват в очакването на някакво неотвратимо бедствие. Когато Аларих завладява Рим, изглежда, че предзнаменованието на 12-те орела на Ромул най-сетне се изпълнява: по това време Градът е навлязъл в дванайсетия и последен век на своя живот. Единствено св. Августин се опитва да покаже, че никой не знае мига, в който Бог ще реши да сложи край на историята и че във всеки случай, въпреки естествено ограниченото време на живот на градовете единствено съдбата на „Вечния Град“ — града божи и неговите обитатели, не можела да бъде решавана по звездите. По този начин християнската мисъл се стремяла окончателно да се откъсне от старата тема за вечното повторение, също както се опитала да надмине всички други архаични перспективи, откривайки важността на религиозната „вяра“ и ценността на самата човешка личност.

Четвърта глава „Ужасът на историята“

Жизнеността на мита за „вечното завръщане“

Проблемът, който засягаме в тази последна глава, надхвърля предварително наложените рамки на настоящото изследване и затова тук можем само най-общо да го очертаем. Би било наистина необходимо да съпоставим „историческия (съвременния) човек“, *който се осъзнава като творец на историята и се стреми да бъде такъв*, с човека от традиционните цивилизации, който, както видяхме, е имал отрицателно отношение към историята. Независимо дали периодично е унищожавал историята, дали я е обезценявал, намирайки за нея винаги трансисторични модели и архетипи, най-сетне независимо от приписвания й метаисторичен смисъл (циклична теория, есхатологични значения и т.н.), човекът на традиционните цивилизации не е признавал самостоятелната ценност на историческото събитие или, с други думи, не го е разглеждал като *специфична категория на своя собствен начин на съществуване*. Тъй че сравняването на тези два човешки типа включва анализа на всички съвременни „историцизми“, а за да бъде наистина полезен, подобен анализ би ни отвлякъл далеч от основната тема на този труд. При все това сме принудени, макар и бегло, да се докоснем до проблема за *човека, който признава себе си и се стреми да бъде исторически*, тъй като и до ден днешен съвременният свят все още не е изцяло отдаден на „историцизма“, ние дори присъстваме на сблъсъка на двете концепции: архаичната, която бихме нарекли архетипна и безисторична, и съвременната, постхегелианска концепция, която се смята за исторична. Тук ще се ограничим с изследването на един-единствен, но затова съществен аспект на проблема, а именно какви решения предлага историческата перспектива на съвременния човек, за да му позволи да издържа на все по-засилващия се натиск на съвременната история.

Многобройните примери от предишните глави показаха по какъв начин хората на традиционните цивилизации са понасяли „историята“. Спомняме си, че в желанието да се защитят те са се противопоставяли на историята или с периодичното й унищожаване чрез повторението на космогонията и периодичното възраждане на времето, или като са придавали на историческите събития метаисторично значение, което е било не само утешително, но освен това и преди всичко свързващо, т.е.

способно да се интегрира в една добре подредена система, в която и Космосът, и човешкото битие имат своето основание да съществуват. Трябва да добавим, че това традиционно схващане за отпор срещу историята, този начин да се понасят историческите събития е господствал в света в продължение на цели епохи чак до едно твърде близко до нас време; и че той продължава и днес да утешава аграрните (= на традиционни) общества в Европа, които упорито се задържат в безисторична позиция и вследствие на това стават прицел за яростните атаки на всички революционни идеологии. Християнизацията на европейските народни слоеве не е успяла да унищожи нито теорията за архетипа (която постоянно преобразувала *историческия персонаж в герой-образец и историческото събитие в митична категория*), нито цикличните и астралните теории (благодарение на които историята бивала оправдавана, а предизвиканите от историческия гнет страдания придобивали есхатологичен смисъл). Само няколко примера са достатъчни: варварските нашествия от ранното средновековие били уподобявани на библейския архетип Гог и Магог, получавайки от това онтологичен статут и есхатологична функция. Няколко века по-късно християните щели да смятат Чингиз хан за новия Давид, определен да осъществи пророчествата на Йезекиил. Осветлени по такъв начин, страданията и катастрофите, които варварите предизвикали с появата си на историческия хоризонт през средновековието, били „понасяни“ според същия процес, благодарение на който няколко хилядолетия преди това е било възможно да се понася ужасът на историята в Древния Изток. Именно такива оправдавания на историческите катастрофи правят и днес още възможно съществуването за десетки милиона хора, които продължават да виждат в непрекъснатия гнет на събитията знаците на божествената воля или на някаква астрална неизбежност.

Ако разгледаме другата традиционна концепция — тази за цикличното време и периодичното възраждане на историята, то независимо дали тя задейства или не мита за „вечното повторение“, изглежда, в наши дни отново се връща на мода, макар че още първите християнски мислители ожесточено са се борили с нея; това обаче е било само в началото и в крайна сметка тя била приета от цялото средновековие, продължавайки да бъде толерирана почти през целия период на Ренесанса. За съжаление тук нямаме възможност да резюмираме отличните и малко познати изследвания на П. Дюем и Л. Торндайк, подети и допълнени от Сорокин[237].

Ще припомним само, че въпреки отрицателното отношение на

Ориген, св. Василий, св. Григорий и св. Августин теориите за циклите и влиянията на звездите върху човешката съдба и историческите събития са били възприети, най-малкото частично, от други отци и писатели на църквата като Климент Александрийски, Минуций Феликс, Арнобий, Теодорет[238].

В апогея на средните векове тези теории започват да доминират над историологичните и есхатологичните спекулации. Популярни още през XII в.[239], теориите се разработват систематично през следващия век, особено след като са преведени арабските автори[240].

Правят се опити да се установят все по-точни съответствия между космическите и географските фактори и периодичността на всеки от тях (в смисъла, посочен още от Птоломей през II в. н. е. в неговото *„Четверокнижие“*). Алберт Велики, св. Тома, Роджър Бейкън, Данте („Пирът“, II, гл. 14) и мнозина други вярват, че циклите и периодичността на световната история се управляват от влиянието на звездите, като това влияние или се подчинява на волята на Бога, явявайки се негов инструмент в историята, или е вътрешно присъща сила на Космоса — хипотеза, която все повече се налага[241].

Накратко, ако приложим формулата на Сорокин[242], можем да кажем, че през средновековието господства есхатологичната концепция (в двата и основни момента: сътворението и краят на света), допълнена от теорията за цикличната вълнообразност, която обяснява периодичното завръщане на събитията. Тази двойна догма определя умозрителните построения чак до XVII в., макар че успоредно с нея започва да си пробива път теорията за линейния прогрес на истерията. Кълновете на тази теория могат да се открият и в писанията на Алберт Велики и Тома Аквински, но в своята цялостност, тя е представена най-вече във *„Вечното евангелие“* на Йоахим Флорски, където е вплетена в една гениална есхатология на историята — най-значителната есхатология, позната на християнството след св. Августин. Йоахим Флорски разделя историята на света на три големи епохи, вдъхновени и последователно доминирани от всяко лице на Троицата: Отеца, Сина и Светия Дух. Според виждането на калабрийския абат всяка от тези епохи разкрива в *историята* едно ново измерение на божествеността и така прави възможно прогресивното усъвършенстване на човечеството, което в последната си фаза, вдъхновена от Светия Дух, стига до абсолютната духовна свобода[243].

Но, както нееднократно ставаше дума, тенденцията, която се налага, е все по-задълбочаващата се „иманентизация“ на цикличната

теория. Редом с обемистите трактати по астрология си пробиват път и разсъжденията на научната астрономия. Така в теориите на Тихо Брахе, Кеплер, Кардан, Дж. Бруно или Кампанела цикличната теория остава да живее редом с новата концепция за линейния прогрес, която изповядват примерно Фр. Бейкън или Паскал. От началото на XVII в. линейните и прогресистките концепции за историята се утвърждават все повече, закрепвайки вярата в безкрайния прогрес — вяра, провъзгласена още от Лайбниц, която става господстваща във века на Просвещението и получава особено широко разпространение през XIX в. с победата на еволюционистките идеи. Трябваше да дочакаме XX в., за да видим как отново се проявяват някои отрицателни реакции срещу историческия линеаризъм и се възражда интересът към теорията на циклите[244].

Така в политическата икономия сме свидетели на реабилитацията на такива понятия като цикъл, флуктуация, периодични колебания; във философията Ницше отново постави на дневен ред мита за вечното завръщане, а във философията на историята Шпенглер и Тойнби се впуснаха смело в разработването на проблема за периодичността и т.н.

Във връзка с тази реабилитация на цикличните концепции Сорокин с право отбелязва[245], че съвременните теории за смъртта на Вселената не изключват хипотезата за създаването на нова Вселена почти в духа на теорията за „Великата година“ в гръко-източните философски учения и на цикъла *иуга* в индийското мислене[246].

Всъщност би могло да се каже, че едва в съвременните циклични теории смисълът на архаичния мит за вечното повторение придобива цялостно значение. Средновековните циклични теории са се задоволявали да оправдават периодичността на събитията чрез включването им в ритмите на космоса и неизбежните влияния на звездите. По този начин обаче имплицитно се е утвърждавало цикличното *повторение* на историческите събития, дори когато повторението не се е схващало като вечно. Нещо повече — от самия факт, че зависят от циклите и разположението на звездите, историческите събития ставали *умопостигаеми* и дори *предвидими*, тъй като се сдобивали с трансцендентен модел; войните, гладът, бедствията, предизвикани от съвременната история, не били нищо повече от *имитация* на един архетип, определен от звездите и небесните норми, на които не винаги била чужда и божествената воля. Също както в края на античността, тези нови проявления на мита за вечното завръщане допадали най-вече на интелектуалния елит и утешавали особено онези, които изпитвали върху себе си смазващия

гнет на историята. Селските маси и в античността, и в по-ново време не се интересували толкова от цикличните и астралните формули, намирайки опора и утешение в схващането за архетипите и повторението, което „преживявали“ много по-малко в космически и астрален, отколкото в митичен исторически план (като примерно трансформирали историческите персонажи в подражаеми герои-образци, историческите събития — в митични категории и т.н.).

Трудностите на историцизма

Възраждането на цикличните теории в съвременното мислене има дълбок смисъл[247]. Без да сме в състояние да се произнесем компетентно върху тяхната значимост, ще отбележим най-общо, че формулирането на един архаичен мит със съвременни термини издава дори само желанието да се намери трансисторичния смисъл и оправдание на историческите събития. По такъв начин се оказваме отново в дохегелианска позиция, тъй като имплицитно се поставя на обсъждане въпросът, доколко могат да се приемат „историцистичните“ решения от Хегел и Маркс до екзистенциализма. Действително, от Хегел насетне всички усилия са насочени към това да се спаси, да се придаде по-голяма стойност на *историческото събитие* като такова, събитие *в себе* си и *за себе си*. Със схващането си за историческото събитие като проявление на Световния дух Хегел все пак запазваше нещо от юдео-християнската концепция за историята. Може дори да се съзре известен паралелизъм между Хегеловата философия на историята и предусетената от еврейските пророци философия на историята; според тях, също както и според Хегел, едно събитие е необратимо и действително в себе си само доколкото е ново проявление на божествената воля. Това е, да припомним, изцяло „революционно“ становище във виждането на традиционните общества, направлявано от вечното повторение на архетипите. Според Хегел съдбата на един народ все още запазва трансисторичното си значение, тъй като всяка история открива нова и по-съвършена изява на Световния дух. С Маркс обаче историята бива лишена от всякакво трансцендентно значение: тя вече не е нищо друго освен проявление (епифания) на класовите борби. В каква степен подобна теория можеше да оправдае историческите страдания? Достатъчно е да се обърнем, сред множество други, към страстната съпротива на Белински или на Достоевски, които са се питали как от гледна точка на Хегеловата или Марксовата диалектика могат да бъдат изкупени всички драми на потисничество, на масови бедствия, изгнания, унижения и погроми, с които е пълна световната история.

При все това обаче марксизмът запазва смисъла на историята. Събитията не са поредица от произволни случайности, а издават една свързана структура и най-важното — водят към определена цел: „крайното премахване на ужаса от историята, постигане на «спасението»“. Така в края на марксистката философия на историята

се намира Златният век на архаичните есхатологии. В този смисъл е вярно не само, че Маркс е „поставил на крака обърнатата надолу с главата Хегелова философия“, но и че е преосмислил примитивния мит за Златния век, придавайки му нова стойност, и то на едно човешко равнище. Разликата е, че марксизмът поставя Златния век само *в края на историята*, вместо да го постави и в началото. Именно тук — според войнстващия марксист — се крие тайната на изцелението от ужаса на историята: както съвременниците на „тъмните векове“ са се утешавали заради нарастването на техните страдания, казвайки си, че задълбочаването на злото ускорява крайното освобождение, така в драмата, предизвикана от гнета на историята, войнстващият марксист от наше време вижда необходимо зло, предвестник на близката победа, която завинаги ще сложи край на всяко историческо „зло“.

В перспективата на различните историцистични философии „ужасът на историята“ става все по-трудно поносим. Това е, защото в тях всяко историческо събитие намира своя пълен и изключителен смисъл в самата си реализация. Тук не е необходимо да припомняме теоретичните трудности на историцизма, които са смущавали още Рикерт, Трелч и Зимел и които сравнително неотдавнашните усилия на Кроче, К. Манхайм или Ортега-и-Гасет отстраниха само частично. В тази книга нямаме за цел да разискваме философската обоснованост на историцизма като такъв, нито да обсъждаме възможността да се обоснове една „философия на историята“, която окончателно преодолява релативизма Интересува ни само въпросът, как от гледна точка на историцизма може да бъде понасян „ужасът на историята“? Оправдаването на едно историческо събитие с простия факт, че е историческо събитие или, другояче казано, с простия факт, че е *станало именно по този начин*, много трудно ще отърси човечеството от ужаса, което това събитие внушава. Нека уточним, че не става дума за проблема за злото, който — под какъвто и ъгъл да се разглежда — остава проблем на философията и религията; става дума за проблема за историята като такава, за „злото“, което е свързано не със състоянието на човека, а с неговата дейност. Бихме искали да знаем например как могат да се търпят и оправдават страданията и заличаването на толкова народи, които страдат и изчезват по простата причина, че се намират на пътя на историята, че се оказват съседни на империи с постоянна разширяваща се експанзия и така нататък. Как да се оправдае например фактът, че Югоизточна Европа е трябвало да страда в продължение на векове — и затова е трябвало да се откаже от всякакви

претенции за висше историческо съществуване, да отстъпи от духовното съзидание в световен мащаб — поради единствената причина, че се е *оказала* на пътя на азиатските нашественици, а след това е трябвало да просъществува в съседство с Османската империя? А в наши дни, когато вече няма никакво спасение от гнета на историята, как ще може човек да понася катастрофите и всяващите трепет ужаси на историята, като се почне от депортациите и масовите убийства и се свърши с атомната бомбардировка, ако отвъд тях не се предусеща никакъв знак, никакъв трансисторичен замисъл, ако всички тези бедствия са само сляпа игра на икономически, социални или политически или — още по-зле — ако те са само резултат от „свободите“ на едно малцинство, което ги обсебва и ги упражнява непосредствено върху сцената на световната история?

Знае се по какъв начин в миналото човечеството е смогнало да издържи на страданията, за които говорихме: те са били разглеждани като божие наказание, като синдром, бележещ залеза на отиващия си „Век“ и така нататък. Тези страдания обаче са можели да бъдат приети именно защото са имали метаисторически смисъл, защото за огромна част от човечеството, запазило традиционното световъзприемане, историята не е имала и *не е могла да има* самостоятелна ценност. Всеки герой е повтарял архетипния жест, всяка война е подхващала наново борбата между доброто и злото, всяка нова социална несправедливост се е отъждествявала със страданията на Спасителя (или със страданието на някой божествен Пратеник или бог на кръговратния растеж в дохристиянския свят), всяко ново убийство е повтаряло славния край на мъчениците и така нататък. Не се наемаме да определим дали подобни мотиви са били детински или не, дали този тип *отказ* от историята е бил наистина винаги ефикасен. За нас има значение единствено фактът, че благодарение на това гледище десетки милиони хора са били в състояние да понасят търпеливо векове наред смазващата сила на историческите събития, без да се отчайват, без да се самоубиват или да изпадат в онази духовна опустошеност, която винаги води до релативистична или нихилистична представа за историята.

Впрочем, както вече отбелязахме, голяма част от населението на Европа, да не говорим за другите континенти, продължава да живее в тази традиционна, анти-„историцистична“ перспектива. Следователно проблемът съществува преди всичко за „елита“, тъй като единствено духовният елит на човечеството се чувства задължен да осъзнава, и то винаги с все по-голяма острота, своето положение в историята.

Наистина християнството и есхатологичната философия на историята не са престанали да задоволяват значителна част от хората на този елит. Може да се каже, че до известна степен марксизмът, особено в популярните си форми, също представлява за някои защита срещу страха от историята. Само историцистичната позиция, във всичките й варианти и форми — от „съдбата“ на Ницше до „времевостта“ на Хайдегер — остава обезоръжена[248].

Съвсем не е случайно съвпадението, че отчаянието, *amor fati* (любовта към съдбата) и песимизмът в тази философия са издигнати в ранг на героични добродетели и средства на познанието.

„Историцистичната“ позиция обаче не е завладяла окончателно съвременната мисъл, въпреки че е най-модерната и в известен смисъл е неизбежна за всички мислители, които определят човека като „историческо същество“. По-горе отбелязахме значението на различни направления, които напоследък се опитват да придадат нова ценност на мита за цикличната периодичност и специално на мита за вечното завръщане. Тези направления пренебрегват не само историцизма, но и самата *история* като такава. Сигурно няма да сгрешим, ако открием в тях нещо повече от съпротива срещу историята: може би бунт срещу историческото *време*, усилие да се възстанови целостта на това историческо време, обременено с човешки опит, вътре в космическото време, което е циклично и безкрайно. Във всеки случай си струва да се отбележи, че творчеството на двама от най-значителните писатели на нашето време — Т. С. Елиът и Джеймс Джойс е проникнато в цялата си дълбочина от носталгия по мита за вечното повторение и в крайна сметка — от мита за *унищожението на времето*. Може да се предвиди също, че колкото повече се засилва страхът от историята, колкото по-несигурно става *съществуването*, зависещо от *историята*, толкова повече ще отслабва доверието в позициите на историцизма. И в един момент, ако си представим, че историята успее да унищожи целия човешки род — нещо, което досега не са постигнали нито Космосът, нито човекът, нито случаят, — то тогава може би ще станем свидетели на един отчаян опит да се забранят *„историческите събития“*, като се възвърнат човешките общества в хоризонта на архетипите и тяхното повторение (но като наложен този хоризонт ще е изкуствен). С други думи, възможно е да си представим една не много отдалечена епоха, когато, за да оцелее, човечеството ще се види принудено да спре да *„прави история“* в смисъла, в който е започнало да я прави от времето на първите империи, ще се задоволи да *повтаря* предписаните архетипни жестове и ще положи всички усилия да *забрави* като

незначителен и опасен всеки спонтанен жест, който би рискувал да има „исторически“ последици. Би било дори любопитно да се сравни аисторическото решение на бъдещите общества с райските или есхатологичните митове за Златния век в началото или края на света. Но като си запазваме правото да продължим другаде тези разсъждения, нека сега се върнем на нашия проблем: положението на историческия спрямо архаичния човек; и така да се опитаме да разберем възраженията, насочени против архаичния (начин на възприемане) от страна на историцизма.

Свобода и история

Съпротивата на съвременния човек срещу Природата, желанието на „историческия човек“ да утвърди своята самостоятелност основателно се свързва с отхвърлянето на концепциите за историческата периодичност и в крайна сметка, вследствие на това с отказа от архаичните схващания за архетипите и повторението. Както с благородно самодоволство отбелязва Хегел, в Природата никога не се случва нищо ново. Затова и основната разлика между човека от архаичните цивилизации и модерния, „исторически“ човек се състои в нарастващата ценност, която модерният човек придава на историческите събития. Като „новости“ тези исторически събития за традиционния човек са били или лишени от смисъл сблъсъци на случайността, или нарушения на нормите (и следователно са били „обърквания“, „грешки“ и т. н.) и поради това трябвало да бъдат периодично „прогонвани“, унищожавани. Човекът, поставящ се в историческата плоскост, с право би могъл да види в традиционното схващане на архетипите и повторението една отклоняваща се от действителността реинтеграция на историята (на „свободата“ и на „новостта“) в Природата, в която всичко се повтаря. Защото, както може да забележи съвременният човек, самите архетипи образуват някаква история, доколкото се състоят от жестове, действия и предписания, и макар да се смята, че са били явени *in illo tempore*, те все пак са били *явени*, което ще рече, че са се родили във *времето* и са „достигнали“ (до нас) по същия начин като всяко друго историческо събитие. Примитивните митове споменават много често раждането, дейността и изчезването на някой бог или герой, чиито „цивилизаторски“ жестове оттам насетне се повтарят до безкрайност. Това иде да покаже, че архаичният човек също познава *историята*, колкото и тази история да е изначална и да се разполага в *митично време*. Следователно, като отхвърля историята и отказва да се постави в едно конкретно, историческо време, архаичният човек издава преждевременната си умора, фобията си от движението и спонтанната непосредственост; най-сетне, заставен да избира между условията на историческото съществуване с всички негови рискове, от една страна, и възобновяването на срасналата си цялостност с Природата, от друга, той несъмнено би пожелал последното. Модерният човек би могъл дори да види в тази тотална отдаденост на архаичния човек на архетипите и повторението не само очарованието на първобитните от

техните първи *свободни*, спонтанни и създаващи *жестове* и тяхното повтарящо се *преклонение* пред безкрайното, но освен това и усещането за вината на човека, който, едва се е откъснал от животинския рай (= на откъсване от Природата), усещане, което го тласка да възстанови целостта си с Природата чрез вечното повтаряне на няколкото изначални, спонтанни и творчески жестове, белязали появата на свободата. Следвайки критичния си опит, съвременният човек би могъл да открие още стремежа на Природата към равновесие и покой дори в тайната на страха, в колебанието или умората пред който и да е жест без архетип; тази тенденция ще му се открие в онзи спад, който неизбежно следва всеки буен порив на Живота и който някои търсят в необходимостта на разума да постигне единението на Реалното чрез знанието. В заключение съвременникът, който приема или претендира, че приема историята, може да обвини архаичния човек, пленник на митичния хоризонт на архетипите и повторението, в *творческо* безсилие или, което е същото, в неспособност да поема рисковете, съдържащи се във всяко съзидателно действие. Според днешните представи човек може да е *творец* само в мярата, в която е историчен; с други думи, забранено му е всякакво творене — освен творчеството, чийто източник се корени в собствената му *свобода*; следователно отказано му е всичко освен *свободата да твори история, като твори сам себе си*.

На тези критики на съвременника човекът от традиционните цивилизации би могъл да отвърне с контра-критика, която същевременно би била апология на типа архаично съществуване. Все повече съмнение предизвиква, би отбелязал той, че модерният човек може да прави история. Тъкмо обратното, колкото по-„модерен“ става[249], което ще рече беззащитен пред ужаса на историята, толкова по-малки шансове има лично той да твори историята. Защото тази история или сама себе си създава (благодарение на кълновете, заложени от действията в миналото, преди много векове или дори хилядолетия: да споменем последствията от откриването на земеделието и металургията, на индустриалната революция от XVIII в. и др.); или в по-нататъшното си развитие се оставя да бъде правена от все по-ограничен брой хора, които не само пречат на повечето техни съвременници да се намесват пряко или косвено в създаваната от тях (или от него) история, но освен това разполагат с достатъчно средства, за да накарат всеки индивид да търпи лично засягащите го последици, сиреч да живее непосредствено, без да си поеме дъх в ужасяващ страх от историята. Така че свободата да прави история, с която се хвали

модерният човек, е въображаема за почти целия човешки род. Най-многото, което му остава, е да избира между две възможности: 1) да се противопостави на историята, създавана от нищожно малък брой хора (и в този случай да се ползва от свободата на избора между самоубийството и изгнанието), и 2) да намери убежище в съществуване, изпадащо под човешкото, или в бягството. Свободата, включваща историческото съществуване, е била възможна, макар и в определени граници, в началото на съвременната епоха, но колкото по-„исторична“ става епохата, толкова свободата става по-недостъпна, което ще рече все по-чужда на всякакъв трансисторичен модел. Така например марксизмът и фашизмът по естествен начин стигат до установяването на два типа историческо съществуване: това на „шефа“ (единствения истински „свободен“) и това на последователите, които откриват в историческото съществуване на вожда не архетип за собственото им поведение, а законодател на действията, които временно са им позволени.

Ето защо за традиционния човек съвременникът не може да олицетворява нито типа *свободно* същество, нито типа *творец* на историята. Тъкмо обратното, човекът на архаичните цивилизации може да се гордее със своя начин на съществуване, който му позволява да бъде свободен и да създава. Той е свободен да не бъде повече това, което е бил, свободен да заличи собствената си „история“ чрез периодичното унищожаване на времето и колективното възраждане. Човекът, който се смята за исторически, не би могъл по никакъв начин да претендира за такава свобода по отношение на собствената си „история“ и историята за него е не само необратима, тя изгражда самото човешко съществуване. Знаем, че архаичните и традиционните общества са признавали свободата всяка година да се започва едно ново, „чисто“ съществуване с неизползвани възможности. И в случая съвсем не става въпрос да се види в това подражание на Природата, която също се възражда периодично, като всяка пролет „начева“ отново своето съществуване и всяка пролет намира непокътнати всички свои сили. Наистина, докато Природата повтаря самата себе си и всяка нова пролет е същата вечна пролет (сиреч повторение на съзиданието), придобитата „чистота“ на архаичния човек след периодичното унищожаване на времето и начинът, по който всеки път открива непокътнати своите възможности, му позволява на прага на всеки „нов живот“ да продължи своето съществуване във вечността и вследствие на това да унищожи окончателно *hic et nunc* (тук и сега) профанното време. Ето защо непокътнатите „възможности“ на

Природата всяка пролет и „възможностите“ на архаичния човек на прага на всяка нова година не са равнозначни. Природата намира отново само себе си, докато архаичният човек преоткрива възможността да преодолее окончателно времето и да заживее във вечността. Ако обаче не успее да го направи и в степента, в която „греши“, т.е. изпада в „историческото“ съществуване, той пропилява всяка година тази възможност. Все пак най-малкото, което му остава, е *свободата* да анулира грешките, да изтрие спомена за своето „падение в историята“ и да се опита да излезе окончателно от времето[250].

От друга страна, архаичният човек е сигурно в правото си да се смята повече за *творец*, отколкото съвременния човек, който се определя само като творец на историята. И наистина, всяка година той участва в повторението на космогонията — един в най-висша степен творчески акт. Може дори да се добави, че за известно време човекът е бил „творец“ в космически план, имитирайки тази периодична космогония, която впрочем, той повтаря във всички останали области на живота, и така участва в нея[251].

Освен това трябва да се припомнят „креационистичните“ импликации на източните философии и техники, особено индийските, които също се вместват в това традиционно виждане. Изтокът единодушно отхвърля идеята за онтологичната невъзстановяемост на съществуващото, макар също да тръгва от особен вид „екзистенциализъм“ (а именно от установяването на „страданието“ като типова ситуация за всяко космическо състояние). Само че Изтокът не приема съдбата на човешкото същество като окончателна и непреодолима. Източните техники полагат усилия преди всичко да заличат или да надмогнат човешкото състояние[252].

В това отношение може да се говори не само за свобода (в позитивен смисъл) или за еманципация (в негативен смисъл), а за истинско *творчество*, защото става дума *да се създаде нов човек*, и то да се създаде в свръхчовешки план, като човек-бог — такъв, какъвто въображението на историческия човек никога не си е представяло, че е възможно да създаде.

Отчаяние или вяра

Каквито и да са нещата, от този диалог между архаичния и съвременния човек няма никакви последствия за нашия проблем. Действително, независимо от истината за свободата и творческите възможности на историческия човек, със сигурност нито една от историцистичните философии не е в състояние дори да го предпази от ужаса на историята. Бихме могли още да си представим един последен опит: за да се спаси историята и за да се обоснове онтология на историята, събитията би трябвало да се разглеждат като последователност от „ситуации“, благодарение на които човешкият разум познава такива равнища на реалността, които иначе биха останали недостъпни за него. Подобен опит да се оправдае историята не е лишен от интерес[253] и затова обещаваме да се върнем другаде на същата тема. Но още отсега можем да отбележим, че тази позиция предпазва от ужаса на историята само доколкото допуска съществуването на Световния дух. Какво утешение ще е за нас да знаем, че страданията на милиони хора са станали причина да бъде открита една гранична за човешкото поведение ситуация, ако отвъд тази ситуация е само небитието? Тук, повтарям, не става въпрос да се преценява верността на историцистичната философия, а само да се установи до каква степен такава философия може да предотврати ужаса от историята. Едва ли е достатъчно историческите трагедии да бъдат разглеждани като средството, позволило на човека да познае границата на човешката издръжливост, защото подобно извинение не би могло по никакъв начин да прогони отчаянието.

Всъщност, никой не може да прекрачи хоризонта на архетипите и повторението безнаказано, освен ако не изповядва философия на свободата, която не изключва Бога. Впрочем, това за първи път потвърди юдео-християнството, което преодоля хоризонта на архетипите и повторението и въведе в религиозния опит една нова категория: вярата. Не трябва да се забравя, че ако вярата на Аврам гласи: за Бог Всичко е възможно, вярата на християнството включва, че всичко е възможно също и за човека. „Имайте вяра в Бога. Защото, истина ви казвам: ако някой каже на тая планина: Дигни се и хвърли се в морето, и не се усъмни в сърцето си, а повярва, че ще стане по думите му — ще му се сбъдне, каквото и да каже. Затова казвам ви: Всичко, каквото бихте поискали в молитва, вярвайте, че ще го получите; и ще ви бъде *дадено*“ (Марк, 11, 22—24)[254].

В този контекст, както, впрочем, и в множество други, вярата означава абсолютното освобождаване от всякакъв вид природни „закони“, а оттук и най-висшата свобода, която човек може да си представи: свободата да може да се намесва в самия онтологичен статут на Вселената. Следователно вярата е par exelence *творческа* свобода. С други думи, тя изгражда нова формула за съучастието на човека в творението, първата, но също и единствената, която е била създадена, откакто бива преодолян традиционният хоризонт на архетипите и повторението. Само подобна свобода (извън нейното сотериологично и следователно религиозно в строгия смисъл на думата значение) е в състояние да защити съвременния човек от ужаса на историята — това е свободата, чийто източник е в Бога, която се доверява и се осланя на Бога. Всяка друга съвременна свобода — дори и да успее да задоволи в някаква степен онзи, който я притежава — е безсилна да оправдае историята, което за всеки искрен пред себе си човек е равносилно на ужаса от историята.

Впрочем, може да се каже, че християнството е „религията“ на *модерния* и на *историческия* човек, на онзи, който едновременно е открил и личностната *свобода* и *протегнатото* време (на мястото на цикличното време). Интересно е също да се отбележи, че вярата в съществуването на Бога се е налагала с много по-голяма необходимост у модерния човек, за когото историята съществува като такава, като история, а не като повторение, отколкото у човека на архаичните и традиционните култури, който е разполагал с всички (споменати дотук) митове и поведенчески действия, за да се защити от ужаса на историята. Но макар да са съществували още в най-отдалечените времена, идеята за Бога и съдържащите се в нея форми на религиозния опит понякога са били замествани от други религиозни форми (тотемизъм, култ към предците, велики богини на плодородието и т.н.), които са отговаряли по-непосредствено на религиозните нужди на „примитивното“ човечество. Така, още с появата си ужасът от историята бива пренесен в плоскостта на архетипите и повторението, за да може да бъде понасян. От „откриването“ на вярата в юдео-християнския смисъл (= за Бог всичко е възможно) откъснатият от хоризонта на архетипите и повторението човек не може повече да се противи на ужаса освен чрез идеята за Бога. И наистина, единствено като предпоставя съществуването на Бога, той овладява, от една страна, свободата (която му осигурява автономност в една управлявана от закони вселена или, с други думи, го посвещава в начина да бъде нов и единствен във вселената) и, от друга страна, си спечелва

увереността, че историческите трагедии имат трансисторичен смисъл, дори ако този смисъл е не винаги прозрачен за сегашното човешко поведение. Всяка друга ситуация за съвременния човек в крайна сметка води до отчаяние. Отчаяние, което не е предизвикано от собствената екзистенциалност на човека, а от присъствието му в историческия свят, в който, ако не всички, то поне повечето човешки същества живеят в плен на постоянно траещ ужас (дори да не е винаги осъзнат).

В това отношение християнството безспорно се оказва религия на „падналия човек“: толкова повече това важи за съвременния човек, който е безвъзвратно въвлечен в историята и прогреса, а и историята, и прогресът са падението, носещо в себе си окончателно изгубения рай на архетипите и повторението.

Библиографски показалец

Albîrunî, The Chronology of Ancient Nations, trad. E. Sachau, London 1879.

Albright, W. F. „The Mouth of the Rivers“, The American Journal of the Semitic Languages and Literatures, vol. 35, 1919, pp. 161–195.

Autran, Ch. L’Epopée indoue, Paris, 1946.

Bidez, J. Eos ou Platon et l’Orient. Bruxelles 1945.

Bignone, E. Empedocle. Torino, 1916.

Bousset, W. Der Antichrist in der Ueberlieferung des Judentums, des Neuen Testaments und der alten Kirche. Göttingen 1895.

Briem, O. E. Les Sociétés secrètes des mystères, trad, du suédois. Paris, 1941.

Burrows, E. „Some cosmologiçal patterns in babylonian religion“. The Labyrinth, édité par S. H, Hooke. London, 1935, pp. 45–70.

Callaway, H. The religious system of Amazulu. London, 1870.

Caraman, P. „Geneza baladei istorice“. Anuarul Arhivei de Folklor. Vol. MI (Bucarest, 1933 sq.).

Carcopino, J. Virgile et le mistère de la IVe églogue. Édition revue et augmentée. Paris, 1943.

Chadwick, N. K. et H. M. The Growth of Literature. Vol. I-III Cambridge, 1932–1940.

Charles, R. H. Apocrypha and Pseudoepigrapha of the Old Testament. Oxford, 1913.

Ghiera, E. Sumerian religious texts. I. Upland, 1924.

Christensen, A. Le Premier homme et le premier roi dans l’histoire légendaire des Iraniens. Uppsala, I-II, 1918–1934.

Coomaraswamy, A. The Rig-Veda as land-nama-bók. London, 1935.

— The darker side of the dawn. Washington, 1935.

— „Vedic exemplarism“, Harvard Journal of Asiatic Studies, I, 1936, pp. 44–64.

— „The Philosophy of mediaeval and oriental Art“, Zalmcxis, I, 1938, pp. 20–49.

— „Sir Gawain and the green Knignt: Indra and Namuci“, Speculum, Janvier 1944, pp. 1–23.

— Figures of speech or figures of thought, London 1946, pp. 29–96.

Cumont, F. „La Fin du monde selon les mages occidentaux“, Revue de

l'Histoire des Religions, janvier-juin 1931.

Daehnhardt, O. Natursagen. I. Leipzig, 1909.
Darmesteter, J. Zend-Avesta. MIL Paris, 1892–1893.
Delatte, A. Herbarius, 2e édition. Liège, 1938.
Dombart, Th. Der Sakralturm. I: Ziqqurat. München, 1920.
Drower, E. S. The Mandaeans of Iraq and Iran. Oxford, 1937.
Duhem P. Le Système du monde. Paris, 1913 sq.
Dumézil, G. Le Problème des Centaures. Paris, 1929.
— Ouranos-Vâruna, Paris, 1934.
— Mythes et Dieux des Germains, Paris, 1939.
— Horace et les Curiaces, Paris, 1942.

Edsman, C. M. Le Baptême du feu. Uppsala, 1940.
Eliade, M. Cosmologie si alchimie babiloniana. Bucarest, 1937.
— Yoga. Essai sur les origines de la mystique indienne. Paris–Bucarest, 1936.
— Comentarii la legenda Mesterului Manole. Bucarest, 1943.
— „La Mandragore et le mythe de la naissance miraculeuse", Zalmoxis, III, Paris–Bucarest, 1943, pp. 1–52.
— Techniques du Yoga. Paris, 1948.
— Traité d'Histoire des Religions. Paris, 1949.
Engnell, I. Studies in divine Kingship in the Ancient Near East. Uppsala, 1943.

Frankfort, H. „Gods and Myths in Sargonid seals", Iraq, I, 1934, pp. 2–29.
Frazer, sir J. G. Le Bouc émissaire, trad. fr. Paris, 1925.
Furlani, G. Testi religiosi degli Yezidi. Bologna, 1930.
— La Religione degli Hittiti. Bologna, 1936.

Gaerte, W. „Kosmische Vorsrellungen im Bilde prahistorischen Zeit: Erdberg, Himmelsberg, Erdnabel und Weltstrome", Anthropes, IX, 1914, pp. 956–979.
Genner, A. van. Tabou et totémisme à Madagascar. Paris, 1904.
Götze, A. Kleinasien. Leipzig, 1933.
Granet, M. Danses et légendes de la Chine ancienne. 2 vol. Paris, 1928.
— La Pensée chinoise. Paris, 1934.

Hasluck, F. W. Christianity and Islam under the Sultans. 2 vol. Oxford, 1929.

Hertel, J. Das Indogermanische Neujahrsopfer im Veda. Leipzig, 1938.

Hocart, A. M. Kingship. Oxford, 1927.

— Le Progrès de l'homme. Trad. fr. Paris, 1935.

Höfler, O. Kultische Geheimbünde der Germanen. I. Francfort a. M. 1934.

Holmberg, U. Der Baum des Lebens, Annales Accademiae Scientiarum Fenicae. Helsinki, 1923.

Hooke, S. H. The Origins of early Semitic ritual. London, 1938.

Howitt A. W. The natives Tribes of S. E. Australia. London, 1904.

Hubaux, J. Les Grands mythes de Rome. Paris, 1945.

Huntington, E. Mainsprings of Civilization. New York, 1945.

Huth, O. Janus, 1932.

Jean, Ch: La Religion sumérienne. Paris, 1931.

Jeremias, A. Handbuch der altorientalischen Geisteskultur. 2e édition. Berlin-Leipzig, 1929.

Johnson, A. R. „The role of the king in the Jerusalem cultus". Labyrinth, édité par S. H. Hooke. London, 1935, pp. 73–111.

Kibfel, W. Die Kosmographie der Inder. Bonn–Leipzig, 1920.

Labat, R. Le Caractère religieux de la royauté assyrobabylonienne. Paris, 1939.

Lamotte, E. Le Traité de la Grande Vertu de Sagesse (de Nâgârjuna). Trad, d'après la version chinoise. I. Louvain, 1944.

Lassy. Muharram Mysteries. Helsinki, 1916.

Leeuw, G. van der. Phänomenologie der Religion. Tübingen, 1933 (trad. fr. Paris 1948).

— L'Homme primitif et la religion. Paris, 1940.

Lehmann et Pedersen. „Der Beweis für die Auferstehung im Koran", Der Islam, V, pp. 54–61.

Lévy-Bruhl, L. La Mythologie primitive. Paris, 1936.

Liungman, W. Traditionswanderungen: Euphrat-Rhein. I-II. Helsinki, 1937–1938.

MacLeod. The Origin and History of Politics. New-York-London, 1931.

Mankad, D. R. „Manvatara-Caturyuga Method“, Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute, Silver Jubilee Volume (vol. XXIII, 1942), Poona, pp. 271–290.

Mannhardt, W. Wald– und Feld Kulte. 2e édition. Berlin, 1904–1905.

Mannheim, K. Ideology and Utopia, trad, anglaise par L. Wirth et E. Shils, New York, 1936 (contient Ideologie und Utopie, Bonn, 1930 et „Wissenssoziologie“, Handbuch der Soziologie, hrsg. A. Vierkandt, Stuttgart, 1931).

Marquart, J. „The Nawroz, its history and its significance“. Journal of the Cama Oriental Institute, № 31, Bombay 1937, pp. 1–51 (l’original allemand: Dr Modi Memorial Volume, pp. 709–765).

Mauss, M.. „Essai sur le don, forme archaïque de l’échange“. Année Sociologique. N. S. I, 1925.

Murko, M La Poésie populaire épique en Yougoslavie au début du XXe Siècle. Paris, 1929.

Mus, Barabudur. I. Hanoi, 1935.

Nilsson, M. P. Primitive Time Reckoning (Reg. Soc. Hum. Lett. Lundensis, Acta I). Lund, 1920.

Nyberg, H. S. „Questions de cosmogonie et de cosmologie mazdéennes“, Journal Asiatique, 1929, 1931.

Ohrt, F. Herba gratia plena. Helsinki, 1929.

Pallis, S. A. The Babylonian akîtu festival. Copenhagen, 1926. Pettazzoni, R. La Confessione dei peccati. I-III. Bologna, 1929–1936. Pincherle, A. Gli Oracoli Sibillini giudaici. Roma, 1922.

Roeder, G. Urkunden zur Religion der alten Ägypten. Jena, 1915.

Röscher, W. „Neue Omphalosstudien“, Abhandlungen d. König. Sächs. Gesel. Wiss.-Phil. Klasse, vol. XXXI, 1, 1915.

Saintyves, P. Essais de Folklore biblique. Paris, 1923. Schaeder, H. H. „Der iranische Zeitgott und sein Mythos“. Zeit. f. Deutsche Morgenland. Gesell. 95,1941, p. 268 sq. Schayer, S. Contributions to the problem of Time in Indian Philosophy. Cracovie, 1938.

Schebesta, P. Les Pygmées. Trad. fr. Paris, 1940.

Scheftelowitz, J. Die Zeit als Schicksalsgotiheit in der indischen und iranischem Religion. Stuttgart, 1929.

Sébillot, P. Le Folklore de la France. Paris, I, 1904, III, 1906. Slawik,

A. „Kultische Geheimbünde der Japaner und Germanen“, Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik. Vol. IV, 1936, Salzbourg-Leipzig, pp. 675–764.

Sorokin, P. Contemporary Sociological Theories. New-York, 1928. — Social and Cultural Dynamics. Vol. II. New-York, 1937. Stevenson, S. The rites of the twice-born. Oxford, 1920.

Thompson Campbell, Assyrion Modical Texts. London, 1923. Thorndike, L. A History of Magic and Experimental Sciences. 2 vol. New-York, 1929. Toynbee, A. A Study of History. 6 vol. Oxford, 1934–1939.

Vallée-Poussin, L. de La. Documents d’Abhidharma: la Controverse du temps. Mélanges chinois et bouddhiques. V. Bruxelles, 1937, pp. 1–158.

Vincent, A. La Religion des Judéo-Araméens d’Éléphantine. Paris, 1932.

Wallis Budge. The Book, of the Cove of Treasures. Trasl. from the Syriac. London, 1927.

Weill, R. Le Champ des Roseaux et le Champ des offrandes dans la religion funéraire et la religion générale. Paris, 1936.

Wensinck, A. J. The Ideas of the Western Semites concerning the Navel of the Earth. Amsterdam, 1916.

— The Semitie New Year and the Origin Eschatology. Acta Orientalia. I, 1923, pp. 158–199.

Widengren, G. King and Saviour. II. Uppsala, 1947.

Zaehner, R. C. „Zurvanica“, Bull. School Oriental Studies, 9, 1937–1939, pp. 303 sq. 573 sq. 871 sq.

Zimmern, H. „Zum babylonischen Neujahrsfest“ — MI, Leipzig, 1906, 1918: Berichte über die Verhandlungen der Kgl. Sächsichen Gesellschaft d. Wissenschaften, Ph.-h. Kl. 58, 3; 70, 5.

info

Информация за текста

© 1949 Мирча Елиаде
© 1994 Лидия Димитрова Денкова, превод от френски
© 1994 Галина Иванова Вълчинова, превод от френски

Mircea Eliade
Le Mythe de l'Eternel Retour (Archétypes et Répétition), 1949

Сканиране, разпознаване и редактиране: *NomaD*, 23 септември 2007 г.

Публикация:
ИК „Христо Ботев“, София, 1994

Свалено от „Моята библиотека“ [http://chitanka.info/text/3587]
Последна редакция: 2010-06-07 20:04:16

notes

1

Eliade, M. Traité d’Histoire des Religions, p. 191 sq.

2

Вж. препратката в моя труд „Cosmologie si alchimie babiloniana“. Bucarest, 1937, p. 21 sq.

3

Chiera, E. Sumerian religious texts, I, p. 29.

4

Holmberg, Uno. Der Baum des Lebens, p. 39.

5

Вж. *Weill, R.* Le Champs des roseaux, p. 62 sq.

6

Nyberg, H. S. Questions de cosmologie…, II, pp. Ns 35–36.

7

Burrows, E. The Labyrinth, p. 65 sq.

8

Вж. Cosmologie, p. 22; Burrows, The Labyrinth, p. 60 sq.

9

Charles, R. The Apocrypha, II, 482, бележката.

10

Charles, R. Ibid., II, 405; Pincherle, A. Gli Oracoli Sibillini giudaici, p. 95 — 96.

11

In illo tempore — в онова време, отколе. — Бел. прев.

12

Mahâvastu, 39, 2; вж. също Coomaraswamy, *Svayamâtrnnâ*, 24.

13

Номи — административни области в Древен Египет — *Бел. прев.*

14

Cosmologie, p. 22.

15

Вж.. *Van, Hamel* цит. в: Van der, Leeuw L'Homme primitif et la religion, p. 110.

16

Coomaraswamy. The Rig — Veda as Land — náma — bók, p. 26.

17

Eliade, M. Cosmologie et alchimie babyloniennes.

18

Kirfel, W. Die Kosmographie der Inder. Bonn, 1920, 15.

19

Вж.. *Holmberg*. Der Baum des Lebens, p. 41.

20

Текстове у: *Christensen, A.* Le premier homme et le premier roi, II, p. 42.

21

Holmberg, p. 41.

22

Schebesta. Les Pygmées, p. 156 sq.

23

Вж. например *Gaerte*, *W*. Kosmische Vorstellungen im Bilde prâhistorischen Zeit.

24

Yeremias, A. Handbuch der altorientalischen Geisteskultur, S. 130.

25

Burrows, Eric. The Labyrinth, p. 51.

26

Цит: *Burrows*. The Labyrinth, p. 62, n. 1.

27

Цит. у: *Wensinck, A. Y.* Navel of the Earth, p. 15; Burrows, op. cit., p. 54 — споменава други текстове.

28

Eliade. Cosmologie, p. 35.

29

Mansika, цит. в: Holmberg, p. 72.

30

Вж. *Dombart* Der Sakralturm. I, S. 34.

31

W. F. Albright, „The Mouth of the Rivers“ *(American Journal of Semitic Languages and Literatures,* XXXV, 1919, p. 161–195), p. 173.

32

Гномон — вид слънчев часовник. — Бел. Прев.

33

Gravet, M. La Pensée chinoise, p. 324.

34

Текст от Kîsâ’i, цитиран у Wensinck, p. 29.

35

Burrows. Op. cit., p. 46 sq.

36

Yeremias. Handbuch, S. 113.

37

Burrows, p. 50.

38

Текстове у: *Burrows*, p. 55.

39

Текстове, цитирани у *Wensinck*, p. 19.

40

Ibid., p. 16; *Burrows*, p. 57; *Roscher*. Neue Omphalosstudien, p. 16 sq., 73 sq.

41

Вж. коментара на *Kirfel*, Kosmographie, S. 8.

42

Burrows, p. 49.

43

Текстове у: *Christensen*, I, p. 22 sq.

44

Wensinck, p. 14.

45

The Book of the Cave of treasures, прев. Wallis Budge, p. 53.

46

Вж. *Dahnhardt*, O. Natursagen, I. S. 112.

47

Текстове у: *Burrows*, p. 57.

48

Eliade, M. Comentarii la legenda Mesterului Manole. Bucarest, 1943.

49

Stevenson, Sinclair. The rites of the twiceborn, p. 354.

50

Rig-Veda, VI, 17, 19; Rig-Veda, I, 52, 10.

51

Мефистофел също е бил „der Vater aller Hindernisse“, баща на всички пречки („Фауст“, ст. 6209).

52

Howitt, A. The Native Tribes of South-East Australia, p. 645 sq.

53

Callaway, H. The Religious System of the Amazulu, p. 58.

54

Van Gennep. Tabou et totémisme à Madagascar, p. 27 sq.

55

Вж. *Van der Leeuw*. Phänomenologie der Religion, p. 349 sq., 360 sq.

56

Вж. *Bundahishn*, I, A 18 sq.

57

Вж. *Mannhardt*. Wald und Feldkulte, I, p. 469 sq., 480 sq.

58

Вж. *Labat, R.* Le Caractère religieux de la royauté assyro-babylonienne, p. 115, 247 sq.

59

Labat. Op. cit., p. 247.

60

Вж. Главата за земеделските тайнства в „Traité d’histoire des religions“, p. 303 sq.

61

Вж. *Frazer*. Adonis, p. 43 sq.

62

Ibid., p. 46–48.

63

Le Progrès de l’Homme, p. 188 sq., 319 sq.; вж. също *Macleod*. The Origin and History of Politics, p. 217 sq.

64

Dumézil, G. Mythes et dieux des Germains, p. 99 sq.; Horace et les Curiaces, p. 126 sq.

65

Dumézil, G. Ouranós-Váruna, pp. 42, 65.

66

Ohrt. Herba, Gratia Plena, 17; *Eliade*. La Mandragore, p. 23 sq.

67

Ohrt, F. 18.

68

Dellate, A. Herbarius, Liège, 1938, p. 100.

69

Dellate, A. 102.

70

Aitareya Brahmana, VI, 27; Вж. Платон. Закони, 667 — 669; Държавникът 306d.

71

Вж. The Philosophy of mediaeval and Oriental Art; Figures of speech or figures of thought.

72

Вж. *Платон*, Диалози. Т. 4, С, 1990, с. 63 (прев. Б. Богданов). — *Бел. прев.*

73

Вж. *L’Homme primitif et la religion.*

74

Howitt. Op. cit., p. 543.

75

Ibid., p. 630.

76

Williams, F. E. цитиран у: *Lévy-Bruhl*, La Mythologie primitive, p. 162.

77

Ibid., p. 163–164.

78

Цит. *Lévy-Bruhl*, p. 165.

79

Mauss, M. Essai sur le don, forme archaïque de l’échange.

80

Вж. *Coomaraswamy, Ananda*. Vedic exemplarism; The Rig Veda as Land — nâma — bôk.

81

Boeder, G. Urkunden zur Religion der alten Ägypten, p. 98 sq.

82

Представянето на желаното за действително. — *Бел. прев.*

83

Вж. материалите у: *Hasluck, F. W.* Christianity aud Islam under the Sultans, vol. II, p. 648.

84

Както е известно, легендата за Крали Марко (Марко Кралевити, Марко Кралевичи) има широко разпространение с разнообразни варианти и в българския юнашки епос. Вж. *Български юнашки епос*, кн. LIII. Сборник за народни умотворения и народоопис. С., 1971. — *Бел. прев.*

85

Тук не е мястото да подхващаме проблема за битката между чудовището и героя (вж. *Schweitzer*. Herakles, 1922; Lods, A. Comptes rendus de l’Acdemie des Inscriptions, 1943, p, 283 sq.

Твърде вероятно е, както предполага Ж. Дюмезил (*Horace et les Curaces*, специално с. 126 и сл.), че битката на героя срещу триглаво чудовище е трансформираният в мит дребен ритуал на инициацията. Че тази инициация не винаги принадлежи на „героичния“ тип, може да се заключи, между другото, от паралелите с Британска Колумбия, отбелязани от Дюмезил (с. 129–130), където също става въпрос за шаманската инициация. Ако в християнската митология св. Георги „героично“ се сражава срещу дракона и го убива, други светци постигат същия резултат без битка (вж. френските легенди за св. Самсон, св, Жюлиен, света Маргьорит, свети Бие и др.; *Sébillot*, P. Le Folklore de la France, I, 1904, p. 468; III, 1906, 298, 299). От друга страна, не трябва да се забравя, че извън възможната му роля в обредите и митовете на героичната инициация, драконът в много други традиции (австралийско-азиатска, индийска, африканска и др.) е носител на космологичния символизъм: той символизира инволюцията, начина на съществуване, преди Светът да добие форма, неразчлененото „Единно“ преди Сътворението (вж. *Coomaraswamy Ananda*, The darker of de the dawn 1938; Sir *Gawain and the Green knight*, Indra and Namuci, „Speculum“, януари 1944, pp. 1–25). Тъкмо поради това змиите и драконите почти навсякъде са отъждествявани с „господарите на местата“, с „автохтонните“, срещу които трябва да се бият новодошлите, „завоевателите“, тези, които трябва да „формират“ (т.е. да „създават“) завзетите територии. (За отъждествяването на змиите и „автохтонните“ вж. *Autran, Ch.* L’Epopée indoue, Paris, 1946, p. 66 sq.)

86

Вж. *Chadwick*. The Growth of Literatureq vol, II, p. 375.

87

Вж. *Chadwick*, p. 376.

88

Срем — историческа област в Сърбия. — *Бел. прев.*

89

Вж. текстове и литература по въпроса у *Chadwick*, op. cit., II, p. 309–342, 374–389.

90

Chadwick. Vol. III, p. 762.

91

Вж. *Caraman* и др.

92

Murko. La Poésie populaire épique en Yougoslavie au début du XXe siècle (Paris, 1929), p. 29. Изследване на историческите и митичните елементи на германската, келтската и скандинавската епическа литература не влиза в рамките на нашия труд. Читателят може да се отнесе по тези теми към трите тома на Чадуик.

93

Посмъртният (спомен). — Бел. прев.

94

Nilsson, M. P. Primitive Time-Reckonning, p. 270.

95

Срв.. *Rock, F.* Das Jahr von 360 Tagen und seine Gliederung. — Wiener Beitrage zur Kulturgeschichte und Linguistik, I, 1930, 253–288.

Frazer, J. G. Le Bouc Emissaire. Tr. fr., Paris, 1925.

97

Митично лице, етруск, почитан на 14 март с празнуването на римския празник Мамуралиа, чиято същност е ритуалното изгонване на облечен в кожи човек, наречен „Мамурий Ветурий“, което символизира изгонването на зимата. — *Бел. прев*.

98

Jean, Ch. La Religion sumérienne. Paris, 1931, p. 168.

99

Erankfort, H. Gods and Myths in Sargonid Seals. — Iraq, I 1934, p. 21 sq.

100

Срв. *Götze, A.* Kleinasien (Leipzig, 1933) p. 130.; Furlani, G La religione degli Hittiti. Bologna, 1936, p. 89.

101

Enuma ellish, VI, 33.

102

Labat, R. Le caractère religieux de la royauté assyror babylonienne, p. 99.

103

Götze. Op. cit., p. 130 sq.

104

Engnell, Ivan. Studies in the divine kingship in the Ancient Near East. Uppsalaa, 1934, p. 11. Аналогичен двубой се провеждал на хиподрума в Константинопол до последните векове на Византийската империя — срв. Йоан Малала (*Malalae, J.* Chronographia. Bonn, 1831, 173–176) и Бенджамен от Тудела (у *Patai, R.* Man and Temple, pp. 77 sq.).

105

Labat. R., p. 247 sq.

106

Документален материал, тълкуване и библиография у *Zimmern, H.* Zum babylonischen Neujahrfest, I-II Leipzig, 1906, 1918; Berichte über die Verhandlungen der Kgl. Sächsischen Gesellschaft des Wissenschaften, Ph.-h. Kl. 58, 3; 70, 5); Pallis, S. A. The babylonian *akitu* festival. Copenhagen, 1926; виж също критиките на Nyberg, H. S. в Le Monde oriental. XXIII, 1929, p. 204–211). Относно *замкук* и вавилонските Сатурналии срв. *Frazer*, Le Bouc émissaire, p. 314 sq.; *Labat*. Op. cit., p. 95 sq. Един смел опит да се изведат от вавилонския празник всички подобни ритуали, известни в Средиземноморския басейн, в Азия, в Централна и Северна Европа, представлява съчинението на *Liungman, W.* Traditionswanderungen: Euphrat-Rhein. I-II Helsinki, 1937–1938, p. 290 sq. и passim. Срв. също *Hooke, S., H.* The origins of early Semitic ritual. London, 1938, p. 57 sq.

107

Според Zimmern u Reitzenstein, но вж. и *Briem, O. E.* Les sociétés secrètes des mystères. Paris, 1941, p. 131.

108

Wensinck, A. J. The Semitic New Year and the origin of eschatology. — „Acta-Orientalia“, I, 1923, 158–199.

109

Wensinck. Op. cit., 168.

110

Hashshanu, Ros. I, 2; *Wensinck*, p. 163.

111

Ephrem Syrin. Himn. Eph. VIII, 16; *Wensinck*, p. 169.

Mowinckel, Pederson, Hans Schmidt, A. R. Johnson и др.

113

Срв. *Johnson, A. R.* The rôle of the King in the Jérusalem cuits — In: *Hooke, S. H.* The Labyrinth. London, 1935, p. 79 sq.

114

При „обръщането на годината“ — Изход 34, 22 и „в края на годината“ — Изход 23,16.

115

Съдии, 21, 19; Левит, 23, 39, it. n.

116

Второзаконие, 16, 13; Захария, 14, 16.

117

Срв. Pettazzoni, R. La Confessione dei peccati. Vol. II, p. 229, за всички позовавания на Талмуда.

118

Koran, surat IV, 4.

119

Wensinck. Op. cit., p. 171.

120

Ефрем, Сирин. Химни, I, 1.

121

Преведен у *Darmesteter*. Zend-Avesta. Paris, 1892. Vol. II, p. 640, n. 138.

122

Cosmographie: цитирана от *Christensen, A.* Les types du premier homme et du premier roi. II, p. 147.

123

Ta’anit, fol. 2a; Wensinck, p. 173.

124

Drower, E. S. The Mandaeans of Iraq and Iran. Oxford, 1937, p. 86.

125

Lassy. Muharram Mysteries. Helsinki, 1916, 219–223.

126

Frazer. Adonis, (IIe éd., London, 1914), p. 252 sq., и напоследък *Liungman, W*. Euphrat-Rhein, I, 103 sq., които се опитва да ги изведе от свързаните с Озирис ритуали.

127

Срв. събраните извори у *Marquart. J*. The Hawrôz, its ffistory and its Significance. Journal of the Cama Oriental Institute. Bombay, XXXI, 1937, pp. 1–15 и особено p. 16.

128

Al-borûno. The Chronology of Ancient nations. (Прев. От E. Sachau, London, 1879, p. 199.

129

Christensen, II, p. 149.

130

Al-borûno. Op. cit., p. 201; Christensen, II, 148.

131

Al-borûno p. 200, 202–203.

132

Ibidem, p. 202.

133

Furlani, G. Testi religiosi degli Yezidi. Bologna, 1930, pp. 59 sq.

134

Срв. *Frazer*. Le Bouc émissaire, p. 287 sq. *Dumézil, G.* Le Problème des Centaures. Paris, 1929, p. 39 sq.; *Granet, M.* La Pensée chinoise, p. 107.

135

Rig Veda, IV, 33, 7.

136

Chronology, p. 208.

137

Исаия, 34, 4, 9–11. Срв. аналогичните представи у Bahman-Yasht, II, 41 и у Лактанций, *Божеств. Институции*, VII, 16, 6. Коментар на текстовете от *Cumont, F*. La Fin du monde selon les mages occidentaux. — Revue d’Histoire des Religions, 1931 p. 76 sq. Виж също и *Bousser, W*. Der Antichrist in der Überlieferung des Judentums, des Neuen Testaments und der alten Kirche. Göttingen, 1895, p. 129 sq. passim.

138

Hufler, Otto. Kultische Geheimbiinde der Germanen. I. Frank furt a. M., 1934.

139

Liungman, W. Euphrat-Rhein. Vol. II, 426 sq., passim.

140

Huth, Otto. Janus. Bonn, 1932; Hertel, J. Das Indogermanische Neujahrsopfer im Veda Leipzig, 1938.

141

Höfler, O. passim i *Al. Slavik*. Kultische Geheimbünde der Japaner und Germanen. Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik. IV, 1936, p. 675–764).

142

Saintyves, P. Essais de folklore biblique. Paris, 1923, p. 30 sq.; *Hertel J.*, p. 52; Dumesil. Le Probleme des Centaures, s. 146; *Granet M.*, Danses et légendes de la Chine ancienne, I-II. Paris, 1926, p. 155; *Huth O.*, Op. cit., p. 146; *Liungman, W.* p. 473 sq.

143

Dumézil, p. 148 sq. и passim; у племето хопи инициациите винаги се състоят на Нова година — срв. *Spence*, *Lewis*. In: *Hostings*. Encyclopédie of Religions and Ethics. Vol. III, p. 67.

144

Liungman, W. Op. cit., II, p. 800 sq., 896 sq.

145

Разбира се, ролята на „оргията“ в земеделските общества е много по-сложна. Сексуалните излишества упражнявали магическо въздействие върху очакваната реколта, но в тях винаги се открива и тенденцията към яростно сливане на всички форми, с други думи към реактуализиране на Хаоса преди Сътворението. Срв. съответната глава в *Eliade, M.* Traité d’histoire des religions, p. 285 sq.

Slawik, Al. Kultische Geheimbünde der Japaner und Germanen.

147

Ibidem, p. 762.

Oka, M. Kulturschichten in Altjapan. Trad. inédite.

149

Slawik, Al. Op. cit., p. 679 sq.

Pettazzoni, R. La confessione dei peccati. Bologna, 1935.

151

Eliade, M. Comentarii la legenda Mesterului Manole…; виж и предишната глава.

152

Срв. например *Çatapatha Brahmâna*, VI, 5, 1 sq.

153

Çat. Brahmâna, I, 9, 2, 29; VI, 5, 1 sq.; 7, 2, 12; 7, 3, 1; 7, 3, 9.

154

Çat. Br., X., 4, 2, 2.

155

Ibidem, X, 4, 3, 24 sq.

156

Aitarvya, Br. VII, 7, 2, etc.

157

Çat. Br., X, 4, 3, 1.

158

Според формулировката на *Paul Mus*, Barabudur, I, p. 384.

159

Çat. Br., X, 5, 4, 10.

160

ibidem, VIII, 2, 1, 17–18.

161

Ibidem, VI, 8, 1, 15; 1, 2, 18 sq.; svr. Mus, P. Op. cit., I, p. 384 sq., II, pp. 733–789.

Hocart, A. M. Kingship.

163

Ibidem, 189–190.

164

Срв. *Eliade, M.* Comentarii la legenda Mesterului Manole, по-спец. p. 56 sq.

165

Приведено (и преведено) у *Thomson Campbell*. Assyrian Médical Texts, p. 59.

166

Traité d’histoire des Religions, p. 142 sq.

167

Възгледи и митове за създаване на човека. — *Бел. прев.*

168

Срв. главата, посветена на луната, в Traité d’histoire des religions.

169

Виж напр. Fr. 26 B = 66 D.

170

Виж други примери в гл. II на Traité d’histoire des religions.

171

Още веднъж да уточним, че от гледна точка на антиисторическите народи и класи, „страдание“ е равносилно на „история“. Тази еквивалентност важи за европейските селски цивилизации — култури дори и в наши дни.

172

Widengren, Geo. King and Saviour, I.

173

I Самуил, 12, 10.

174

I Самуил, 12, 15.

175

Без религиозния елит и по-специално без пророците, юдаизмът не би се различавал много от религията на еврейската колония в Елефантина, запазила чак до V в.пр.н.е. палестинската народна религия. Срв. Vincent, A. La Religion des Judeo Araméens d’Elephantine, Paris, 1937. „Историята“ е дала възможност на тези евреи от диаспората да постигнат един удобен синкретизъм, запазвайки редом с Яхве и божества като Бетел, Харамбетел, Ашумбетел и дори богинята Анат. Това потвърждава още веднъж значението на „историята“ в юдейския религиозен опит и непрекъснатото ѝ запазване под силен натиск. Нека не забравяме, че пророчеството и месианизмът са наложени и утвърдени преди всичко под натиска на съвременната история.

176

Ще бъде от полза да отбележим, че това, което се нарича „вяра“ в юдейско-християнски смисъл, се различава структурно от другите архаични религии. С това не поставяме под съмнение религиозната автентичност на последните, изградени върху една всеобщо валидна диалектика на свещеното. Но „вярата“ е основана на едно ново свето пришествие (теофания), на друго откровение, което прави невалидни другите свето-явления (хиерофании) в очите на съответния елит. По този въпрос вж. гл. I на Traité d’histoire des religions.

177

Това не предполага липса на религиозност у тези народи (повечето общества с развита земеделска структура), а само „традиционната“ оценка (основана на архетипи), която те дават на християнството.

178

Manu, I, 69 sq.; Mahabharata, III, 12, 826.

179

Ср. напр. *Vayu Purâna*, I, 8; Vishnu Purâna, VI, 3.

180

Jakoby, H. — In: Encyclopaedia of Religion and Ethics, vol. I, p. 200 sq.

181

Без съмнение предизвикана от астрологичния аспект на иуга, в чието формиране по принцип не са изключени астрономически влияния от Вавилон: срв. *Jeremias, A.* Handbuch der Äitoientalischen Geisteskultur (2 ed., Berlin, 1929), p. 303. Виж също и *Abegg, E.* Der Messiasglaube in Indien und Iran (1928), p. 8 sq.; *Mankad, D. R.*, Manvantara-Catyryuga Method, passim., *Scheftelowits, J.* Die Zeit als Schiksalsgottheitin der indischen und iranischen Religion, passim.

182

Срв. *Atharva Veda*, X, 8, 4; *Rig Veda*, I, 164, 115, etc.

183

Срв. например, *Jâtaka*, I, p. 2.

184

Срв. *Asanga*. Mahâyânâsamgraha, V, 6; de La Vallée-Poussin, Vijnaptimâtratâsiddhi, Paris, 1929, p. 731–733, etc. Относно изчисляването на „asankheyya“ срв. бележките на *La Vallée-Poussin*. Abhidharmakosa, III. 188-189; IV. 224 и Mahâprajnâpâramitâsâstra de Nâgârjuna, Trad. d’après la version chinoise par Etienne Lamotte, Le Traité de la Grande Vertu de Sagesse, vol. I (Louvain, 1944), p. 247 sq. За философските възгледи на епохата срв. *La Vallée-Poussin*. Documents d’Abhidharma. La controverse du temps. Mélanges chinoises et bouddhiques. V, Bruxelles, 1937, 1-158; *Schayer, S*. Contributions to the problem of Time in Indian Philosophy, Cracovie, 1938.

185

Dîghanikâya, II, 2–7.

186

Виж *Eliade, M.* Yoga, p. 166 sq.; *Techniques du Yoga*, chap. IV.

187

В този цикъл отново има четири фази, напомнящи донякъде четирите „неизчислими“ в будисткото учение — вж. *Bignone, E.* Empedocle, p. 548 sq.

188

Дикеарх, цитиран у Порфирий, вж. *Porphyr*. Vita Pythag., 19.

189

Bidez, J. Eos ou Platon et L’Orient. Bruxelles, 1945; авторът държи сметка за изследванията на Boll, Bezild, W. Gundel, W. Jäger, A. Götze, J. Stenzel и дори за така противоречивите понякога тълкувания на Reitzenstein.

190

Платон. *Държавникът*, 269 с и сл. Цитатите са по *Платон*. Диалози. Т. IV, С, 1990, (прев. Д. Марковски).

191

Ibidem, 270 c.

192

Ibidem, 270 e.

193

Ibidem, 271 a, 271 e.

194

Ibidem, 272 a.

195

Напр. месианското illud tempum (тогава) у *Исаия*, XI, 6, 8; LXV, 25.

196

Dinkard, VII, 9, 3–5, и т. д.

197

Carcopino, J. Virgile et le mystère de la IVe églogue, p. 72 sq.; *Cumont, F.* La Fin du monde selon les mages occidentaux, p. 89 sq.

198

Срв. четирите „века“ у *Хезиод*. Дела и дни, 110 и сл.

199

Bidez, J. Op. cit., p. 76.

200

Платон, Тимей, 22 d и 23 e, — потоп, споменат у жреца Саис.

201

Bidez, J. Op. cit., p. 83.

202

Тимей, 22 d.

203

Напр. Хризип — *Chrysipp*. frg. 623–627 (Diels-?).

204

Още у Зенон — *Zenon*, frg. 98 Diehl, 109 von Arnim.

205

Например *Bundahishn*, XXX, 18.

206

Cumont, Fr. La Fin du Monde, p. 39 sq.

207

Oracles Sybillins, II, 253.

208

Yasht, XIX, 14, 89.

209

Виж също *Scheftelovitz.* Die Zeit als Schiksahls-Gottheit; *Zaehner, R. C.* Zurvanica, *Scheder; H. H.* Der iranische Zeitgott.

210

Sudkar-Nask, чието съдържание познаваме по *Donkart*, IX, 8.

211

Bahman-yasht, I. 3; II, 14.

212

Srv. *Cumont.* La Fin du Monde, p. 71 sq.

213

Nyberg, H. S. Questions de cosmologie, p. 41 sq., p. 235.

214

Firmic. Maternus, III, 1.

215

Bundahishn, гл. I; *Nyberg*. Op. Cit., 214–215.

216

Източната и юдео-християнска символика на преминаването през огъня са проучени от *Edsman, Cari Maria,* Le Baptême de feu. Uppsala, 1940.

217

Срв. *Cumont, F*. Op. cit., p. 68 sq.

218

Вж. *Cumont*. Op. cit., p. 70, nt. 5.

219

Вж. *Cumont*. Op. cit., p. 72.

220

Текстовете и на двете у *Cumont*. Op. cit., p. 78, n. 1.

221

Lactant. Institutiones, VII, 17, 9; *Cumont*. Op. cit., p. 81.

222

Срв. Testamentum Abrahami, Ethica Enochi и др.

223

Исаия, 26, 19.

224

Исаия, 65, 17; в Jubil., I, 29 дори се говори за ново Сътворение.

225

Hostings, Encyclopédie, I, 187 b. — превод на A. Jeremias.

226

Пак там; виж също *Jeremias, A.* Handbuch, p. 320 sq.

227

Напр. *Платон*. Държавата, VIII, 546 и сл.

228

Измежду много други „освобождения“, християнството постига и освобождение от астралната предопределеност, и Тациан (*Tatien*., Ad Graecos, 9) пише: „Ние стоим над Съдбата“ — с което обобщава цялата християнска доктрина. „Слънцето и Луната са направени за нас; как бих могъл да се кланям на нещо, направено, за да ми служи?“ (Пак там, 4). Срв. също св. Августин Блажени, За Божия Град (St. *Augustin*. Civ. Dei, XII, ch. X-XШ); относно идеите на св. Василий, Ориген, св. Григорий и св. Августин, противопоставящи се на теорията за космическите цикли, вж. *Duhem*, P. Lé Systume du monde, II, pp. 446 sq.

229

Hubaux, J. Les grands mythes de Rome.

230

Carcopino, J. Virgile et le mystère da la IVe églogue.

231

Лукиан. Фарсала. 639, 642-45; Carcopino, J. Op. cit., p. 147.

232

Horac., Epod, XVI.

233

Carcopino, J. Op. cit., p. 45 и др.

Virgil. Æn. I, 255 sq.: — „Hic ego nec metas rerum nec tenpora pono: imperio sine fine dedi.“ Srv. *Hubaux*. Op. cit., p. 128 sq.

235

Carcopino, J. p. 200.

236

Æn, VI, 798: „extra anni solisque vias“.

237

Duhem., P. Le Système du Monde. Paris, 1913 sq.; *Thorndike, L.* History of Magic and Expérimental Sciences. New York, 1929; *Sorokin, P.* Social and Cultural Dynamics. Vol. II, New York, 1937.

238

Вж. *Duhem*. II, 404 sq., 447–478.

239

Thorndike. I, p. 455 sq.; *Sorokin*, p. 371.

240

Duhem. V, p. 223 sq.

241

Duhem. V, 225 sq.; *Thorndike*, II, 267 sq., 416 sq., etc.; *Sorokin*, 371.

242

Sorokin. Op. cit., p. 372.

243

Истинска трагедия, за западния свят е било, че профетично-есхатологичните умозрения на Йоахим Флорски, вдъхновили и подхранили мисълта на такива умове като Франциск от Асизи, Данте и Савонарола, биват така бързо забравени, а името на калабрийския монах оцелява само като прикритие на множество апокрифи. Непосредствената необходимост на духовната свобода не само по отношение на догмите, но и по отношение на обществото (свобода, която Йоахим схваща като *необходимост едновременно на божествената и на историческата диалектика*) по-късно отново проповядват идеолозите на Реформацията и Възраждането, но в съвсем други термини и следвайки други духовни перспективи.

244

Sorokin, p. 379 sq.

245

Sorokin, p. 383, n. 80.

246

Вж. по-горе, с. 169 sq.

247

Вж. *Rey, A.* Le Retour éternel et la philosophie de la physique. Paris, 1927; *Sorokin*. Contemporary Sociological Theories. New York, 1928, pp. 728-741; *Toynbee*. A Study of History. Vol. III Oxford, 1934; Elsworth Huntington, Mainsprings of Civilization (New York, 1945), специално с. 453 sq. *Antoine, Jean-Claude*. l’Eternel Retour de l’Histoire deviendra-t-il objet de science? („Critique“, № 27, Août 1948, p. 723 sq.).

Позволяваме си освен това да подчертаем, че „историцизмът“ е бил създаван и изповядван преди всичко от мислители, принадлежащи към такива нации, за които историята никога не е била постоянен *ужас*. Може би тези мислители са щели да възприемат съвсем друго виждане, ако са принадлежали към белязаните от „фаталността на историята“ нации. Във всеки случай би било интересно да се узнае дали теорията, според която всичко случващо се е „добро“ тъкмо *защото* се е случило (вж. например Кроче), би допаднала така леко на мислителите от балтийските, балканските или колониалните страни. За „оправдаването“ на историческото събитие у Кроче можем да препратим читателя към великолепното (за съжаление малко известно) опровержение на Адриано Тилгер „Critica dello Storicismo“.

249

Добре е да уточним, че в този контекст „модерният човек“ е онзи, който смята себе си изключително за „исторически“ и се стреми да бъде такъв, т. е. това е преди всичко „човекът“ на историцизма, на марксизма и екзистенциализма. Излишно е да добавяме, че не всички „модерни“ хора се отъждестяват с такъв човек.

250

По този Въпрос вж. *Eliade*. Traité d’Histoire des Religions, p. 340 sq.

251

Без да говорим за реално възприеманите възможности на „магическото творчество“ в традиционните общества:

252

Вж. „Техники на Йога“ („*Techniques du Yoga*“).

253

Единствено с аргументация от този тип би могла да се обоснове социология на знанието, която да не води до релативизъм и скептицизъм. Икономическите, социалните, националните, културните и др. „влияния“ върху „идеологиите“ (в смисъла на Карл Манхайм) не биха могли да премахнат обективното ѝ значение, както треската или опиянението, които откриват на поета ново творческо състояние, не намаляват стойността на поезията му. Обратно, всички тези социални, икономически и т.н. влияния биха представлявали *условия* да се разглежда духовният свят от нови страни. Но от само себе си се разбира, че социологията на знанието, т.е. изучаването на социологичната обусловеност на идеологиите, би могла да избегне релативизма само като утвърждава автономията на духа, което, ако правилно сме разбрали, Карл Манхайм не е посмял да твърди.

254

Нека не отхвърляме самонадеяно подобни твърдения заради единствената причина, че заключават в себе си възможността за чудо. Ако, откакто се е появило християнството, чудесата са се оказали твърде редки, вината за това не носи християнството, а самите християни.